

p401

C6

.M958h
31865

INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES

6107

★ v. 1-2

McGILL
UNIVERSITY

371151

v. 1/2

بسم الله الرحمن الرحيم -
یوم شنبه

بسم الله الرحمن الرحيم -
یوم شنبه

این صلح - بعد از این - شنبه -

۵۴۴

روز چهارشنبه و در ماه جاری

۲۶۵۳

عبدالله

فصل ۱۰

این صلیح - عبد الباقی شطرنجی -



فصل ۱۱

هَذَا كِتَابُ الْحِكْمَةِ الْمُنْعَالِ فِي الْمَسْأَلَةِ الرَّابِعَةِ
الْمُسَمَّى بِالْأَسْفَلِ الْأَمْرِ مِنْ بَيْنِ الْعَالَمِ الرَّابِعِ قَدْ
الْعُلَمَاءُ الْحَقِيقُونَ بِدَةِ الْفَضْلَاءِ الْمُدَقِّقِينَ صَدَقَ
الْحُكَمَاءُ الْمُنَاطِحِينَ بِأَمْرِ الْمَشْرِقِ صَدَقَ الشَّيْخُ
أَطَايِلُ الشَّرَاهِ وَجَعَلَ الْحَمْدُ
مُتَوَاهٍ

هَؤُلَاءِ سَاءَ بَنِي آدَمَ الَّذِي أَرْحَمَ الرَّحِيمِ وَبَيْنَ سَفِيرَا

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومول الصلوة على صفوة عبادته وهذه الخلق المعبدة ومعاده سببها المصطفين
تجدد الجسد الى كافة القلوب اللهم فصل عليه على الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهية من اوليائه واخوانه وتجدد
فيقول الفقير الى رحمته ربه الغني محال الشكر بجد والدين الشكر في ان السعادة وبما ينظر بها انها الفوز بالدرجات الحسنة والوصول الى الرتبة
للمعاليه وما بين من تحق الامور ونقطة المعارف ان السعادات العاجلة والذات الحسنة القوية ليس شيء منها سعادة حقيقية ولا ينالها
بمحنة عقلية لما يرى كل من متاعها من مكافئها انقطع الكينات الالهية عن حوائله واصف المعارف الروبوبة عن الحلول فيه وتعد عليه
اخلاص النية الالهية الصادرة عن الجوهر النقي من غير معاومة دنيوية او مصادمة طلبية عاجلية التي يربح بها نيل السعادة الحقيقية وتعاليمها
والانصاف بالقبض العلوي للذي يزل به الكثرة عن حقيقة الوجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحساسها عن
ملاحظة جمال الابد ومعانيه لجلال السموات لا تنك ان اضي غايته بنائي لاحد الوجودات الوصول اليها هو الحال المختص به والملائم للمصروف
وكما المخطعة هو نقصا بالحقيقة فيه وان كان كما لا بالاضافة الى ما في رتبة الوجودات اليه وما من رتبة فادونها الا من شأنها البلوغ الى اقص
ما لها في ذاتها ما لم يعفها عائق ولوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحقان حقيقة لا يفوقها فيه فانق ولا يسبق فيه عليها سابق وهو الانصاف
بالمعقولات ومجاورة الباري والوجود عن الماديات وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يباين من تلك الجهة او يلبس فلما يرا الاجتناب
في حصوله في المحرر الفضاء والمبانيخ الاعتداء والفاء والعجم من الجوان في جوهره بانقاسه حركته باادانه واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل له
بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن الخلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم مشبعة وفنون الادراكات متكررة والاحاطة بجليلها مغفرة او متغير
ولذلك تسببت فيهم كما تضمنت في الصانع فثم اهل العالم فافترق العلماء في زمر او تقطعوا امرهم بينهم في رايين معقول ومعقول وفروع ووصو
فهم نحو حوصوف احكام وهم نحو صفه ورجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشه الى الاشتغال بالامم والحركة ان يكسب طول عمر
على ما الاختصاص لتكميل ذاته ثم بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والاحكام عما يعود عن الوصول
الى منزل الرشاد ويوم اليعاد وذلك هو ما يخص من العلوم بتكميل احد قوسه للشيئين هما جهة ذاته وجهه الى الحق وجهه اضافته وجهه الى الخلق
وتلك هي النظرية التي يجب ان جوهر ذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته وما من علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا و
الاجتناب اليه بمداخله الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وازالة مثاليها ومساوئها
انقطاعا عن الدنيا وباطنها والرجوع الى حقان حقيقتها والافئال بالكلية الى اربابها ومنشئها وموجدتها ومعظمها الا العلوم العقلية المنخفضة
وهي العلم بالله وصفاته وملئكته وكثيره ورسوله وكيفية صدق الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمها
وتدبيره اياها بلا خلل وضور ورافة وفوقه وعلم النفس وطريقها الى الآخرة وانصافها بالملائكة الاعلى واقرانها عن قوائمها وتبديدها عن الهوى

4655

اذ بها ينهلها الاطلاق عن مضائق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانتفاضة عن الملوك والانتظام في سلك سكان الجيوب فيخلص عن
اسر الشهوات والقلوب خط غشوات والانتقال عن اثار الحركات وقبول تحكم دوران السموات وامام اوراثها فان كان وسيلة اليها فهو نافع
لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم فهي حرفة صناع كناية الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة
القلبية والبدنية فلطها في النفس مكانها بالادب والادب في النفس مكانها بالبدن ونزوعها
الى شهواته وشوقها الى مقتضياتها هيئة انفسها ربة للبدن وهواه فترسخ لها ملكة القيادة به شهواته وتمنعها اذا مات البدن عن لذتها الحسية
بما من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجسدية وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهمها كما كان قبل البدن بغيرها فاضل من الرحمة
الالهية والشرعية الرحمانية لا يربط الفؤاد الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الالهية رياضة للجسد وهواه
للنفس الادمية مع اعداءه من قواه الخبيثة مع ما في سلك التوجه الى جناب الحق من عالم الرزق ومعدن الغرور ولا يبا فيها بل تشابهها في مطالبها و
وتواضعها في ما ربهها ثم ان قد صرف قوتها في سلك الرزق من منذ اول الحداث والرباط في الفلسفة الالهية بفقد رما وتيت من المقدور وبلغ
فطنته من السعي الموفور واقتضت اثار الحكمة السابقين والفضلاء اللاحقين مقتضا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من بكائهم
واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتاب اليونانيين والروساء المعلمين بتحصيل الانجاء والباب من كل باب ونجاة عن المطول والاطال
في كل ذلك طول الامل مع قصر العمل مع كثرة اسباب الجهد مع اقرب الساعات والاجل طلبا للنجاة الوهمي وتشوقا الى التماس النجاة الى من غير ان يظهر
من الحكمة بطلان او يرجع البحث الى حاصل كما نرى من كثرة ابناء الزمان من غرالى كتب العلم والعرقان حيث كونهم منكبين ولا ينتمون الى الجهد على مقتضا
العلماء منصبين بكال الجهد الى مؤلفات الفضلاء ثم غلبت عليهم عن كل فن هبوعه ويفغون عن كل دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حلا
اليها شهواتهم شهوات العنبر ودواعي الجحيم ولهذا الرضا لو ان العلم بدينا كثيرا ولا الشقة الفؤاد منهم بصبر سعيها بصبر بل يتر
من المشغولين ما يرجع طول عمره في البحث والتكرار انا الليل والاطراف النهار ثم يرجع مخفي حنينه وبصير مطرعا للعار والشين وهم المذكورون
في قوله قل هل ينسلكم بالآخرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاد الله من هذه الورطة المدة
والظلمة الموحشة وانى لقد صادفت صدقا علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة المشحونة بدرر من كنات فاخرة مكنونة
فيها لآلى دقايق زاهرة وكنت برهن من الزمان اجيل راى واراد فوجد الحق واخر نفسي في نازع سري حيا على اهل الطلب من لذة تحقيق الحق
في ان اشق تلك الاصداف السمينه واستخرج منها دررها الثمينه واراد في مصفات الفكر صفاها من كبرها واتخل بمنخل الطبيعة لباها من
قصورها واصف كتابا جامع الشان ما وجدته في كتب الانبياء مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونفاة اذوا اهل الاشراق من الحكما
الروافين مع زوائد لم توجد في كتب اهل الفقه من حكماء الاعضاء وفرايد لم يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات
ولم يشهد شبهة عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المارد وعودى الابام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فافتقدت الامام عن القبا
وجنبت الدهر عن الانضال المرام لما راي من معادلات الدهر يربطه الجحيلة والافو والاشعة تبرز انجها لال الضلال ودائرة الحال و
كذلك الرجال وقد استلبنا اجماعا غاربي الفهم نغمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابضا الخفايش عن ضوء المعرفة وانوار
برون الغنى في الامور الربانية والتدبر في الابيات السجانية بدعة ومخالفه اوضاع جماهير الخلق من الهج الرعاع ضلاله وخدعة كانه انجها
من كتب الحديث المشابه عندهم الواجب الممكن والقديم والحديث لم يبعد نظرهم عن طور الاجسام ومسايرها ولم يرتق فكرهم عن هذا العالم
المظلمه ودياجرها فخرمو المعادلاتهم العلم والعرقان ورفضهم بالكلية عن طريق الحكمة والابتن على العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة
الربانية التي رزق الانبياء والاولياء عليها واشادت الحكماء والعارفاء اليها فاصبح الجاهل باهر الابيات ظاهرا لآيات فاعدموا العلم وفضل
واستمر في لواء العرقان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين بنفوذ الطباع عن حكماء ويطرحون العلماء والعارفاء والاضفيا
وكل من كان في بحر الجاهل والحق اوج وعرضاء العقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والافبال وصل وعند ارباب الزمان اعلم وفضل
كواعل الى بحر الفروع بابي وجاهل قبل قوع الباب قدولجا وكيف دوساؤهم فوم لمزل من سلاح الفضل والاسداد عارية من انكسارهم من ليا
العقل والارشاد صدورهم عن حلى الادب اعطال وجوههم عن سمات الخبر اغفال فلما راي الحال على هذا المنوال من خلوا الدار عن تعجب فند
الاسرار وعلوم الاحرار وانما ندر من العلم واسرارها وانظر الحق وانوارها وضاعت السبل العادلة وشاعت الاراء الباطلة ولقد اصبح غنى
الجواري غيرة وظلت تجارة اهلها بايرة وآت وجوههم بعد بضارتها باسرة وآت حال صفقتهم خائبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان

صفحا وطوبت عنهم كشيئا فالجأ في خور الفطنة وجود الطبيعة لمعادن الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان ازيلت في بعض نواحي الديار واستش
بالجول والانتكاس ومنقطع الامال منكسر الالبان مؤفرا على فرض اؤدبه وتفرط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس الفقه والالف انصرف فيه
الانصر في العلوم والصناعات وافادة المباحث ودفع المضلات وتبيين المقاصد ودفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهديب
الخيال بما يوجب الملل والاخلال واستقانة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يجمع ويري
من اهل الزمان وبها هدم ما يكتب عليه الناس في هذا الاوان من قلة الانتصا وكثرة الأغصا وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداء والاراد
وطهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم الخبير وهيبته الخبير الى غير ذلك من الفبايح والمقاسد الفاسية اللازمة والمعدية
مجال المحاطبة في المقال وتقرن الجوانب السوال فضلا عن حل المضلات وتبيين المشكلات كما نظر بعض اخواني في الفرس اني بريد مكن يحون
صده كوشا قتل كوه سار باقوت زمرد پوشا در جواب هر سوالی حاجت كه ناله نیست چشم بپا عذر میخواهد خطا موش را فكنت اولا
قال سبك ومولاى معتمد اول الامنة والاصحاب وابوالامة الشهداء الاولياء فيهم الجنة والنار اخذ بالثبته والمدارات مع الاشرا
تخلع عن مورد الخلافة قليل الانتصا مطلق الدنيا مؤثر الاخرة على الاولى مولى كل من كان له رسول الله مولى واخيه وابن عمه ومساكنه طه ودره طه
ارناى من ان اصول بيد جند او اصبر على طعة عمياء بهرم فيها الكبير ويشيب عنها الصغير ويكبح فيها مؤمن حتى يلقي ربه فرصت ثابا عنان
الافداء بسيرة عاطفا وجه الاهداء بسنة فرايت ان الصبر على هاته الحصى في ذى العين فذى في الحلو شي فاسكت عنك عن الاستغناء بالنا
ونحاطهم وايت عن مرضهم ومواسنهم وسهلت على معادلات الدوران ومعاندة ابناء الزمان وحصلت عن انكارهم واقرارهم وشاوى عنك
اعراضهم واضرارهم فتوجهت توجه اخر بها نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعا جليا الى سهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستغناء
والانزواء والجول والاعتزال زمانا مديدا واما بعد اشعلت نفسى لطول المجاهدات اشعلا لا نوريا والمهبط قلبى اليها باقوا فافاض عليها
انوار الملكوت وحل بها خبايا الحجوت ولحفنها الاضواء الاحدية وتداركها الانطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم تكن اطلع عليها الى الان و
انكشفت رموز لم تكن تكشف هذه الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عابثة مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار
الالهية والحقايق الربانية والودائع اللاهوتية والنجايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكوة وعشيا وفريقا منه وخلص اليه بنجاة في كفا
جوارحه فاذهوا ما يحتاج وروى بباطن تغلغلنا للطالبين فاذا هو بحر مواج اودته الفهوم سالت من فضيه بقدرها وجد اول العقول فاست
من شرح بنهرها فابرت الادارى على سواحل الاسماع وجواهر تاقية ودردا وابنت الجداول على الشواطى نواهر ناضرة وعرا وحيث كان من دأ
الرحمة الالهية وشرعية العناية الربانية ان لا يهمل امراض ورتبا يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يخل شي نافع في مصالح العباد ففضله
رحمة لا تحصى في البطون والاستنارة هذه المعاني المنكشفة في من بعض عالم الاسرار ولا ينبغي في الكتمان والاحجاب لانوار الفاضلة على من نور
الانوار فالحق في الله الافاضة حاشية بنا جرة للعطاش الطالبين والالامعة مما وجدنا المعنى للقلوب السالكين ليجي من شرب منه جرعة ويتنور
قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب جله واراد الله تفديمه وقد كان اجله فاطهره في الوقت الذي قدره وابرزه على من له سيرة فرايت
اخر اجبر من القوة الى الفعل والتكامل وابراره من الخفاء الى الوجود والتحصيل فاعلمت فيه فكرى وجمعت على ضم شؤانه امرى وسالت الله تعالى
ان يشد ازرى ويخط بكرمه وذكروني شرح لا تمام صدرك فنهضت عن غمى بعد ما كانت قاعدة وهبت همنى غيب ما كانت واكدته واقتصرنا
من نشا طى وتموج اجامد من انبساطى قلت لنفسي هذا اوان الالهام والشروع وذكر اصول يستنبط منه الفروع وتحليل الاسماع بجواهر
المعاني الفايفة وابرز الحق في صورته العجيبة الراقية فصنفت كتابا الهيا للسالكين المشغولين بتحصيل الكمال وابرزت حكمه ربانية للطلاب
لاسر ايضرت دى الجمال والجلال ان يخل الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرهوز ومسود وقد اطلع على الله فيه
على المعاني المتساطعة انوارها في معارف له وصفاته مع تجوال عقول لعقلاء حول جنابه ورجاعهم خاسرين والهمنى بنصره المؤبد بين
بناء من عباده الحقايق المعالية اسرارها استكشاف بكثرة ومعاده مع تطواف في يوم الفضل احرى حماء وترادهم خاسرين في جاء الله
كلما لا اعوج فيه ولا ارتباب لا للجلم ولا اضطراب بعينه حافظا للاوضاع دائرا مشعلا في مقام الرمز والاشباع قريبا من الانهاض في
نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دتوة اذ قد اندجت في العلوم النالهية في الحكمة البهية وندرجت في الحقايق الكشفية با
ليانات تعليمية ولشربك الاسرار الربانية بالعبارة المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع
فالبراهين تتجمل انضاجا وشبه الجاهلين الحق بفضال انضاجا انظر بعين عقلك الى معانيه هل تنظر فيه من ضوئهم ارجع البصر كبريين

الى الفاظه

[illegible][illegible][illegible]

في بحث الوجوه

وغيابها وشرفها أعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفتها حق الموجدات على ما هي عليها والحكم بوجودها خفيفا بالبراهين
لاخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطائفة البشرية ليحصل التشبه بالاباوي قه
ولما جاء الانسان كالمجنون من خلطه صورة معنوية امرية وبمادة حسنة خلقية وكانت لنفسه ايضا اجها غلظي وتجرد لاجرم ففتت الحكمة
بحسب عمارة التشبهين باصلاح القوتين الى فتن نظرية تجردية وعلمية تعليلية اما النظرية فكانها انقفاش النفس بصورة الوجود على
نظامه بكماله وقامه وصورة تله عالما عقليا مشابه للعالم المعنى لانه المادة بل في صورته ورقته وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة
هو المطلوب لسبب الوصل المؤلفة وعادة الى بحث قال رتبارنا الاشياء كما هي والتحليل ايضا حين سئل رب هب لي حكما والحكم هو
التصديق بوجود الاشياء المستلزم لصورها ايضا واما العلمية فتمثلها مباشرة عمل الخبير ليحصل الجسنة الاستعلامية للنفس على البدن
والجسنة الانشائية لا تفهمه بل للبدن من النفس الى هذا الفن اشار بقوله تخلقوا باخلافا لله واستدعى التحليل في قوله والحكم في
بالضاحين والى في الحكمة كلمه ما اشبه الضيعة الالهية ولقد خلقت الانسان في احسن تقويم وهي صورة التي هي مركز عالم الامر ثم توداه
اسفل السافلين وهي مادة التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين امنوا اشار الى غاية الحكمة النظرية وعلموا الصالحات اشار الى اعمال
الحكمة العملية وللانصار بان المعبر من كمال القوة العلمية ما به نظام المعاش وبمجاهة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدء والمعاد والتدبر
فيما بينهما من حق النظر والاعتناء فالسير المؤمنين في رحم الله امر اعتد لنفسه واستعد لرحمة وعلم ابن في ابن والى ابن في ابن الفتن
ومن الغلاسة الاهيون حيث قالوا ناسيا بالانبياء ع الفلسفة هي التشبه بالا كما وقع في الحديث النبوة تخلقوا باخلافا لله يعني
في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهة اعتبارها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه
الاکل بل سببا لنفس الوجود اذا ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجادها وبلاده والوجود خرج من لا شرف الا في الخبر الوجود وهذا
المعنى موهن في قوله ومن يولي الحكمة هذا وخر اكثر وهذا الاعيان سمي الله تعبه نفسه حكما في مواضع شتى في كتابه المجيد الله هو بطل من
حميد ووصف انبيائه واوليائه بالحكمة وسماه ربانيين حكما بحفاظ الهويات فقال واذا خلد الله مثاق التبيين لما انتمكم من كمال الحكمة
وقال حضوره شان لغز ولقد اتينا لنعلم الحكمة كل ذلك نسبنا الاحسان ومعنى الاحسان ولا معنى للحكم الا الموصوف بالحكمة المذكور
التي لا استطاع ردها ومن الظالم المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسل الهداة الى اوضح سبيله وكلامه هؤلاء وصفه تعبه
فقد اغلج وجه شرفها ومجدها فاجاب ان منهاج معارفها ومجدها قلنا على اهدا تخف منها وابناء طرف فيها ولتقبل على تمجيد
اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يشاء لنا وجمع مفردات شتى واردة علينا من المبدء الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله
بؤنه من شاء **المحلة الاولى** في الوجود واسماءه الاولى وفيه مناهج **الاول** في احوال نفس الوجود وفيه فصول **فصل**
في موضوعه للعلم الالهي واليه ارشاده في النفس علم ان الانسان قد نبضت بانه واحد وكثير وبانه كلي واخرى وبانه بالفعل او بالقوة وقد
بغت بانه مساو لشي واصغر منه واكبر وقد نبضت بانه محلي واساكن وبانه حار وبارد وغير ذلك ثم لا يمكن ان يوصف بشي بما يجري مجرى
لوسط هذه الاوصاف الامرجه انه ذكر ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الامرجه انه ذومادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون
واحد او كثيرا الى ان يصير ايضا وطبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وماد كرمها فاذن كان للاشياء العلمية
اوصافا وخواص بحيث عظمها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساسة والموسيقية والاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية بحيث عظمها في الطبيعة
بافهامها كذلك الموجود بما هو موجود عوارض ذاتية بحيث عظمها في العلوم الالهية فوضع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومساائله اما بحث
الاستبنا الفصول لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فاض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما
هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجبرية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ويستتبع
لكل من ههنا في تحقن مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الاسرار الالهية ان الماهيات من الاعراض الاولى الذاتية الحقيقية الوجود كان
الوحدة والكثرة وغيرهما من المفومات العامة عن العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات سائر العلوم
في الفلسفة الاولى وبالحكمة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واسماءه الاولى فيجب ان يكون الموجود
المطابق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحداد والرسم ولا
التميز باطل في الوجود اما الاول فلا لانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما
التميز فاما ان يكون بالحداد والرسم ولا

بأن المراد من العرض الذي للموضوع في كلامهم هو أن يكون عرضاً ذاتياً له ولأنه عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم على أصل موضوع العلم أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذي لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً له بشرط المذكور وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول كافر قوايين موضوعيهما بأن محمول العلم ما يحل به محمولات المسائل على طريق الترتيب الذي ينفرد به من الهوسا التي ينفرد بها الطبع السليم ولم ينفردوا بأن ما يخص نوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لثبات الموضوع بما هو هو وأخصبه الشيء من شيء لا ينافي عرضة لذلك الشيء حيث هو وهو ذلك كالفصول المتنوعة للأجناس فإن الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث أنه مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع قد تكون أعرافاً أولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وإن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية فاستبعاب القسمة الأولية قد يكون بغير عارض أولية وقد يخفى من أعراف أولية ولا تقع بها القسمة المستوفاة نعم كل ما يلحق الشيء لا مخرج له كان ذلك الشيء مفقداً في محو له إلى أن يصير نوعاً منه شيئاً البتة ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتاب الشيخ وغيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليقاً أو طبيعياً ليس البحث عنه من العلم إلا للشيء في شيء وما اظهر لك أن تنقطن بأن لحوق الفصول لطبيعتها كالأقسام والاختصاص للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصصاً الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بما لا فإلهام فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أولية ومن عدم النطق بما ذكرناه استصعب عليهم الإخراج حكماً أو نوعاً في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمه حيث صرحوا بأن اللائحة ليست إلا مخرجاً إذا كان ذلك الشيء محتاجاً لثبوت له إلى أن يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً عاماً مع أنهم مثلاً العرض الذي للثبات على سبيل التقابل بالاعتقائهم والاختصاص المتنوع للخط وليست أدري أي من انقضاء ذلك سواتهم لما نوهوا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً حكماً أو بان مثل الاستنفاد والاستعداد لا يكون أولياً للحال بل العرض الأولي له هو المفهوم المرددينها وما يجب أن يعلم أن بعض الأمور التي ليست هيهاها مفقودة في الوجود من العيني والذهني في المادة لكنها ما قد يعرض لها أن يصير باضها كما كالم طبيعياً كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكل بل يعرض لها علم على حدة كالحسنة للعدا والبحث عنها في علم أسفل كالبحت عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك باحد وجهين الأول أنه يعبر عنها كعرضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر بآراءه حيث هو بهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة ويعبر أخرى من حيث لطفها بالآثار الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في العالم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضم والقسمة والتجديد والتكثير غيرهما ما يلحق العدد وهو في أوامهم الناس وفي موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والآثار أن يبحث عنها لا مطلقاً بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائحة بالبحث عنها إنما هو العلم الأسفل فان التقوى أن يذكر بعض أحوالها في علم الوجة العام كما ذلك على سبيل المبكديئة لا يعلن أن يكون من المسائل هيها **فصل** في أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل النواطو أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمساواة بالحد مثلاً بين موجود ومعدوم فإلا لم يكن الموجودات متشابهة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الموجود مع المعدوم في عدم المناسبة وليست هذا لأجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا أن نضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم نضع للموجودات اسم واحد أصلاً لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات المتحدة في الاسم بل لا مثلاً كما حكم بصريح العقل وهذه الحجة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب أن لم يكن منصفه للمجادل والخبير من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراك من حيث لا يشعر به لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هيها شيئاً واحداً يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هيها مفهومات لا تباينها ولا بد من اعتبار كل واحد منها لغيره هل هو مشترك فيه أم لا فإلهام لا يخرج إلى ذلك علم من أن الوجود مشترك وأيضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود وهي جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمجولات مع واحد من الشواهد أن رجلاً لو ذكر شعراً جعل فافهم جميعاً سبب لفظ الوجود لا خطر كل أحد إلى العلم بأن الصافية مكررة بخلافها لو جعل فافهم جميع الإبيات لفظ العين مثلاً فانه لم يحكم بأنها مكررة فيكون لولا أن العلم الضرر كحاصل لكل أحد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكوا بالانكشاف هيها كما لم يحكموا في الصورة الأخرى وأما كونها محمولة على ما تحته بالتشكيك أعني الأولوية والاولوية والاولوية

بأن المراد من العرض الذي للموضوع في كلامهم هو أن يكون عرضاً ذاتياً له ولأنه عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم على أصل موضوع العلم أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذي لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً له بشرط المذكور وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول كافر قوايين موضوعيهما بأن محمول العلم ما يحل به محمولات المسائل على طريق الترتيب الذي ينفرد به من الهوسا التي ينفرد بها الطبع السليم ولم ينفردوا بأن ما يخص نوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لثبات الموضوع بما هو هو وأخصبه الشيء من شيء لا ينافي عرضة لذلك الشيء حيث هو وهو ذلك كالفصول المتنوعة للأجناس فإن الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث أنه مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع قد تكون أعرافاً أولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وإن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية فاستبعاب القسمة الأولية قد يكون بغير عارض أولية وقد يخفى من أعراف أولية ولا تقع بها القسمة المستوفاة نعم كل ما يلحق الشيء لا مخرج له كان ذلك الشيء مفقداً في محو له إلى أن يصير نوعاً منه شيئاً البتة ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتاب الشيخ وغيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليقاً أو طبيعياً ليس البحث عنه من العلم إلا للشيء في شيء وما اظهر لك أن تنقطن بأن لحوق الفصول لطبيعتها كالأقسام والاختصاص للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصصاً الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بما لا فإلهام فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أولية ومن عدم النطق بما ذكرناه استصعب عليهم الإخراج حكماً أو نوعاً في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمه حيث صرحوا بأن اللائحة ليست إلا مخرجاً إذا كان ذلك الشيء محتاجاً لثبوت له إلى أن يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً عاماً مع أنهم مثلاً العرض الذي للثبات على سبيل التقابل بالاعتقائهم والاختصاص المتنوع للخط وليست أدري أي من انقضاء ذلك سواتهم لما نوهوا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً حكماً أو بان مثل الاستنفاد والاستعداد لا يكون أولياً للحال بل العرض الأولي له هو المفهوم المرددينها وما يجب أن يعلم أن بعض الأمور التي ليست هيهاها مفقودة في الوجود من العيني والذهني في المادة لكنها ما قد يعرض لها أن يصير باضها كما كالم طبيعياً كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكل بل يعرض لها علم على حدة كالحسنة للعدا والبحث عنها في علم أسفل كالبحت عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك باحد وجهين الأول أنه يعبر عنها كعرضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر بآراءه حيث هو بهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة ويعبر أخرى من حيث لطفها بالآثار الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في العالم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضم والقسمة والتجديد والتكثير غيرهما ما يلحق العدد وهو في أوامهم الناس وفي موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والآثار أن يبحث عنها لا مطلقاً بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائحة بالبحث عنها إنما هو العلم الأسفل فان التقوى أن يذكر بعض أحوالها في علم الوجة العام كما ذلك على سبيل المبكديئة لا يعلن أن يكون من المسائل هيها **فصل** في أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل النواطو أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمساواة بالحد مثلاً بين موجود ومعدوم فإلا لم يكن الموجودات متشابهة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الموجود مع المعدوم في عدم المناسبة وليست هذا لأجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا أن نضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم نضع للموجودات اسم واحد أصلاً لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات المتحدة في الاسم بل لا مثلاً كما حكم بصريح العقل وهذه الحجة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب أن لم يكن منصفه للمجادل والخبير من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراك من حيث لا يشعر به لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هيها شيئاً واحداً يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هيها مفهومات لا تباينها ولا بد من اعتبار كل واحد منها لغيره هل هو مشترك فيه أم لا فإلهام لا يخرج إلى ذلك علم من أن الوجود مشترك وأيضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود وهي جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمجولات مع واحد من الشواهد أن رجلاً لو ذكر شعراً جعل فافهم جميعاً سبب لفظ الوجود لا خطر كل أحد إلى العلم بأن الصافية مكررة بخلافها لو جعل فافهم جميع الإبيات لفظ العين مثلاً فانه لم يحكم بأنها مكررة فيكون لولا أن العلم الضرر كحاصل لكل أحد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكوا بالانكشاف هيها كما لم يحكموا في الصورة الأخرى وأما كونها محمولة على ما تحته بالتشكيك أعني الأولوية والاولوية والاولوية

بأن المراد من العرض الذي للموضوع في كلامهم هو أن يكون عرضاً ذاتياً له ولأنه عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم على أصل موضوع العلم أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذي لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً له بشرط المذكور وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول كافر قوايين موضوعيهما بأن محمول العلم ما يحل به محمولات المسائل على طريق الترتيب الذي ينفرد به من الهوسا التي ينفرد بها الطبع السليم ولم ينفردوا بأن ما يخص نوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لثبات الموضوع بما هو هو وأخصبه الشيء من شيء لا ينافي عرضة لذلك الشيء حيث هو وهو ذلك كالفصول المتنوعة للأجناس فإن الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث أنه مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع قد تكون أعرافاً أولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وإن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية فاستبعاب القسمة الأولية قد يكون بغير عارض أولية وقد يخفى من أعراف أولية ولا تقع بها القسمة المستوفاة نعم كل ما يلحق الشيء لا مخرج له كان ذلك الشيء مفقداً في محو له إلى أن يصير نوعاً منه شيئاً البتة ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتاب الشيخ وغيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليقاً أو طبيعياً ليس البحث عنه من العلم إلا للشيء في شيء وما اظهر لك أن تنقطن بأن لحوق الفصول لطبيعتها كالأقسام والاختصاص للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصصاً الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بما لا فإلهام فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أولية ومن عدم النطق بما ذكرناه استصعب عليهم الإخراج حكماً أو نوعاً في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمه حيث صرحوا بأن اللائحة ليست إلا مخرجاً إذا كان ذلك الشيء محتاجاً لثبوت له إلى أن يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً عاماً مع أنهم مثلاً العرض الذي للثبات على سبيل التقابل بالاعتقائهم والاختصاص المتنوع للخط وليست أدري أي من انقضاء ذلك سواتهم لما نوهوا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً حكماً أو بان مثل الاستنفاد والاستعداد لا يكون أولياً للحال بل العرض الأولي له هو المفهوم المرددينها وما يجب أن يعلم أن بعض الأمور التي ليست هيهاها مفقودة في الوجود من العيني والذهني في المادة لكنها ما قد يعرض لها أن يصير باضها كما كالم طبيعياً كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكل بل يعرض لها علم على حدة كالحسنة للعدا والبحث عنها في علم أسفل كالبحت عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك باحد وجهين الأول أنه يعبر عنها كعرضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر بآراءه حيث هو بهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة ويعبر أخرى من حيث لطفها بالآثار الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في العالم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضم والقسمة والتجديد والتكثير غيرهما ما يلحق العدد وهو في أوامهم الناس وفي موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والآثار أن يبحث عنها لا مطلقاً بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائحة بالبحث عنها إنما هو العلم الأسفل فان التقوى أن يذكر بعض أحوالها في علم الوجة العام كما ذلك على سبيل المبكديئة لا يعلن أن يكون من المسائل هيها **فصل** في أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل النواطو أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمساواة بالحد مثلاً بين موجود ومعدوم فإلا لم يكن الموجودات متشابهة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الموجود مع المعدوم في عدم المناسبة وليست هذا لأجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا أن نضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم نضع للموجودات اسم واحد أصلاً لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات المتحدة في الاسم بل لا مثلاً كما حكم بصريح العقل وهذه الحجة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب أن لم يكن منصفه للمجادل والخبير من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراك من حيث لا يشعر به لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هيها شيئاً واحداً يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هيها مفهومات لا تباينها ولا بد من اعتبار كل واحد منها لغيره هل هو مشترك فيه أم لا فإلهام لا يخرج إلى ذلك علم من أن الوجود مشترك وأيضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود وهي جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمجولات مع واحد من الشواهد أن رجلاً لو ذكر شعراً جعل فافهم جميعاً سبب لفظ الوجود لا خطر كل أحد إلى العلم بأن الصافية مكررة بخلافها لو جعل فافهم جميع الإبيات لفظ العين مثلاً فانه لم يحكم بأنها مكررة فيكون لولا أن العلم الضرر كحاصل لكل أحد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكوا بالانكشاف هيها كما لم يحكموا في الصورة الأخرى وأما كونها محمولة على ما تحته بالتشكيك أعني الأولوية والاولوية والاولوية

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in Arabic script, likely providing commentary or additional philosophical points related to the main text.

Extensive handwritten marginal notes on the left side of the page, continuing the philosophical discourse in Arabic script.

Main body of the text, written in Arabic script, discussing metaphysical concepts such as existence (وجود), essence (ماهية), and the relationship between the two. The text is densely packed and includes several logical arguments.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, continuing the philosophical discourse in Arabic script.

مشتك عندهم بين الضمين وبذلك يندفع ما قبل ان يثبت من انه اذا اخذ كون الوجود موجودا ان عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود غير
مبغض واحدا مفهومه الاشياء ان شئ الوجود ونفس الوجود انه هو الوجود ونحو لا نطلق على الجميع الا بمفهوم واحد اذ ذاك فلا بد من اخذ كون
الوجود موجودا كما في سائر الاشياء وهو ان شئ الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجودا الى غير النهاية وعاد الكلام جذعا لا نأفول هذا
الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلافيهم عرف اللغويين ام لا وكون
الموجود مشتملا على امر غير الوجود اوله يمكن بل يكون محض الوجود انما يشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود ونظير ذلك
ما قاله الشيخ في الهيئات الشفا ان واجب الوجود قد يفعل نفس واجب الوجود كالواحد وقد يفعل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان
جمعية ما هي انسان مثلا او جوهر اخر من اجزاء ذلك الانسان هو ذلك هو واجب الوجود كما انه قد يفعل من الواحدانة ما وانسان هو واحد
قال ففرق اذن بين جمعية بعض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا في التعليقات اذ سئل
هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقة انه موجود فان الوجود هو الموجود به وجوده ذلك ما يوجد
في الحواشي الشريفة وهو ان مفهوم الشئ لا يعبر عنه مفهوم الناطق مثلا والالكان العرض العام داخل في الفضل ولو اخرج المشق ما صدق
عليه الشئ اقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة ان الشئ الذي له النحول هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضرورة ان الشئ بنفسه المشتقا
بما لا يرجع اليه لضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب بعض اجله المتأخرين من اتحاد العرض والعرض وان لم يكن متبنا فيه وكذا ما ادعى نظر الشيخ
الاله في اخر النوحات من ان النفس ما هو فهمها بالصفات ايات ضرورة وجودها محضة ولست اذكر كيف يجمع له مع ذلك فني كون الوجود
امرا واقعيا عينيا وهل هذا الانشاف في الكلام ثم يقول لو لم يكن للوجود افر حقيقة وراء المحصل لما انصف بلوانم الهيئات المتخالفة
الذوات وتخالفة المراتب لكنه مضطرب فان الوجود الواجب مستغن عن العلة لذاته وجوده الممكن متغير بها لذاته اذ لا شك ان الحاجة
والغير من لوازم المية ومن لوازم مراتب المية المتفاوتة كما لا ينفصا نواح لا بد ان يكون ذلك من الموجودات امرا واء المحصنة من مفهوم
الوجود والامكانات الوجودات متخالفة المية كما عليه المشاؤون ومتخالفة المراتب كما راه طائفة اخرى اذا الكلام مطا بالعباس المحصنة
نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في المهيئات سوا المحصل كان ثبوت فرد الوجود للمية فرعاً على ثبوتها ضرورة ان
ثبوت الشئ لاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستغن لعدم خصوصية ذلك يكون الوجود ذا فرد بل غفرا
انصا للمية بالوجود سواء كانت له افراد عينية اوله يمكن لا المحصل ونحو ذلك ان الوجود نفس ثبوت المية لا ثبوت شئ للمية حتى يكون
فرع ثبوت المية والجهو حيث غفلوا عن هذه الدقيقة فزعموا ان الوجود لا يخصص الفاعلة الكلية الفاعلة بالفرعية وتارة ينقلونها عنها الى
الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهابا ولا عينا بل يقولون ان المية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كما سار اشتقاقات
بعبارة بالفارسية بخت مراد فانه وليس له مبدأ أصلا لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التفتتات فصل في ان تخصيص الوجود
بما ذاب لم يكن ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقة او بمرتبة من التقدم والناخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه اما تخصيص الوجود
بنفس حقيقة المية الواجبة وبمرتبة من التقدم والناخر والشدة والضعف العنق والفقر فاما هو تخصيص له بثبوت الذاتية باعتبار نفس
حقيقة البسيطة التي لا جبر لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه عنق الماهية المنصفة في عينا العقل فهو ليس باعتبار ثبوتية في نفسه
بل باعتبار ما ينعكس عنه من الماهية المتخالفة الذوات وان كان الوجود والماهية في كل ذي جمعية متحد في العين وهذا امر غريب ينبغي
لك ستره فيما بعد قال الشيخ في المباحث ان الوجود في ذات المهيئات لا يختلف بالنوع بل ان كان خلافا فبالناكد والضعف وانما
يختلف هيئات الاشياء التي ينال الوجود بالنوع وما فهم من الوجود غير مختلف النوع فالانسان بخالف الفرس بالنوع لاجل هيئة لا
لوجوده فالتخصيص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته واما على الوجه الثالث فباعتبار ما معه كل مرتبة من لغوث الكلية قال في
تعليلات الوجود المستقام الغير كونه معلقا بالغير هو مقوم له كان الاستغناء عن الغير مفهوم لوجب الوجود بذاته والمفهوم للشئ لا يجوز
ان يفارق اذهو ذل له وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مفهومة له واما ان يكون مستغنيا
عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا فم غيرة وتدل
حقيقة ما اقول ان العاقل اللبيب بفوه الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد افاده البرهان عليه حيث يجنب من ان جميع الوجودات الكلية
والايات الارتباطية التعليلية اعتبارات وشئون للوجود الواجب اشعة وظلال للنور الفجوى لا استقلال لها بحسب الهوئية ولا يمكن
ان يكون الوجود المستغني عن الغير كونه معلقا بالغير هو مقوم له كان الاستغناء عن الغير مفهوم لوجب الوجود بذاته والمفهوم للشئ لا يجوز
ان يفارق اذهو ذل له وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مفهومة له واما ان يكون مستغنيا
عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا فم غيرة وتدل
حقيقة ما اقول ان العاقل اللبيب بفوه الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد افاده البرهان عليه حيث يجنب من ان جميع الوجودات الكلية

[illegible]

[illegible]

المقدمة الجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه لو كان حقيقة الوجود جنس ففصل لكان جنس ما حقيقة الوجود أو متسا
اخرى معروضه للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيداً للمعنى ذات الجنس فكان الفصل المضمم مقبولاً هذا خلف وعلى الثاني يكون
حقيقة الوجود اما الفصل او شيئاً اخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحولة مفيدة بحسب الوجود مختلفة
مبسطة والمفهوم وبهذه البراءة مركب وايضاً يلزم تركيب الوجود الذي لا سبب لاصلا وهو محال واما ما قيل في نفى كون الوجود جنساً
من انه لو كان جنساً لكان فصلاً اما وجوداً واما غير وجود فان كان وجوداً يلزم ان يكون الفصل مكان النوع انما جعل عليه الجنس وان كان غير وجود
لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسطة مثل الجواهر وهي مع ذلك ليست با انواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل بالانما
هي فصول فقط وكذا فصل الجنان مثلاً يجعل عليه الجنان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الجنان نوعاً له وسبحي كيفية ذلك من ذي قبل الله
واذا نفرد نفى كون الوجود جنساً من نفى المحصصات الفصلية عنه فبمثل البان المذكور يبين انفاء نوعيته وبالمجمل عمومه وكنيته بانفائه
يقع به اختلاف غير فصل عن المحصصات الخارجية من المصنقات وغيرها فان تلك الامور انما هي اسما في كون الشيء موجوداً بالفعل لا في وجوده
فصل الذات وتفرعها ههنا وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه مصصفاً بالمعنى المجنى بل في كونه محصلاً بالفعل فكذلك الشخص لا
يحتاج الى الشخص في كونه مصصفاً بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه كونه موجوداً وهذا انما بصوره غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقة
الوجود بشخص ما يزيد على ذاته لكان الشخص داخل في مية النوع فثبت ان ما هو حقيقة الوجود ليس معنى حسياً ولا نوعياً ولا كلياً وكل
كل ان كان من الثلاثة الباقية فهو راجع الى الجمل والنوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هو باث عينيه ومقتضياتها بذاتها من غير ان يكون
بالجنسية والنوعية والكليية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشعبة بامر زائد على ذاتها بل انما هي متميزة
بذاتها لا بامر فصل او عرضي واذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا بد لها من علمها لئلا يشار كما في الحد وكما مر في الاشارة اليه فالعلم
بها اما ان يكون بالمشاهدة الحسوية او بالاسناد اليها باثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة **فصل** في ان حقيقة
الوجود لا سببها بوجه من الوجود الى ذلك من يقطن بما تلونا عليه بان الوجود لا يمكن ان لا يكون حقيقة من حيث هي من كثرة
عينيه خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية السك اذا نظرنا الى ما يتألف من جوهر الذات منه ومن غيره وحدث الذات من جنسها
بجوهرها متفاداً اليها وان لم يكن علمنا الاثر الصادر منها بل على ان حقيقة ما في انما هي متعلقة الفواعل بما لا جوهر الذات
بجوهره ذلك الجوهر سواء كان بحسب خصوص الخارج والذهن والواقع مظان حقيقة الوجود من حيث هي مباد جوهرية قد اختلف
منها جوهره في كل واحد من تلك المقومات وبعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه واما
ان يكون او احد منها امر غير الوجود ففصل المفروض حقيقة الوجود الا الله هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع ذلك
لا مورد عاد الى ان بعضها واخراج عنها وايضاً يلزم ان يكون غير الوجود مقدماً على الوجود بالوجود وهو فطر الاشياء فقلنا ان
ايضاً كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات قدم من حصولها لما يقوم بها اي الوجود فليزم حصول الشيء قبل نفسه فدار الوجود على
نفسه وهو منسحق فان حقيقة الوجود كتحليل ان يجمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالما والمادة والصورة او يدخل الاشياء تحت حقيقة
الوجود وبالمجمل يمنع ان يتصور تحليل حقيقة الى شئ وشئ بوجه من الوجوه كيف صرف الحقيقة لا يتكرر ولا يستثنى بحسبها اصلاً
عينا ولا ذهناً ولا مطلقاً واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاجل ان الوجود من حيث هو منفرد بنفسه
وجود بذاته فهو تفرق بنفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشئ اصلاً بحسب ذاته بل بحسب نية العارضة وتطوراته اللاحققة له فالوجود من
بث هو وجود لا فاعل له بنشأته ولا مادة لتجمل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها
هو فاعل الفواعل بصورة وغاية الفاعلات اذ هو الغاية الاخيرة والتجمل المحض الذي ينتهي اليه حيلة الحقائق وكافة المهيئات فبقا
وجود عن ان يتعلق بسبب اصلاً اذ قد انكشف انه لا سبب لاصلاً لا سبب له ولا سبب عنه ولا سبب في ولا سبب له
ستطلع على تفاصيل هذه المعاني انه **اشكالان** وتفصيلاً انه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذاتاً حقيقة عينيه
ها ما ذكره صاحب النواحيات بقوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للمهيئة فهي قابلة اما ان تكون موجودة بعد غحصل الوجود
منفلاً دونها فلا قابلية ولا صفية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالمهيئة موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود
ووافاق السال باطله كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختبار المهيئة مع الوجود في الاعيان واما به المهيئة نفس الوجود الذي

[illegible]

۲۵

[illegible]

هي موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفسه لك الزمان بلا اعتبار
اخرى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان انضاف للمعية بالوجود امر عقلي ليس كانضاف الموضوع بامر الاعراض القائمة بجسمي يكون للمعية
وجود منفرد ووجودها وجود ثم يصف احدهما بالآخر بل بما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور وانما
بينة العقل وتقصيل هذا الكلام ما ذكره بعض المحققين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدء وجود كان لذلك الوجود هو بينة
للاول ومفهوما كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذاهوثة فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود
والثاني هو الهوثة اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمعية ففي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا
لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعها لكونه صفة لها انتهى فقد علم ما ذكره وما ذكرنا ان المعية متحدة مع الوجود
في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللها شينين حكم بتقديم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة
عن المبدء والمعية متحدة بحول عليه لكن في مرتبة هوثة ذاهية لا كالعرض للذات ويقتضي الآخر بحسب الذهن وهي المعية لانهما الاصل في الحكم
الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما سئل اوليس بالوجود بل بالمعية ويحتمل ان ههنا تقدم ما غير خمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار
نفس التجرد والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالحقيقة مغايرة المعية للوجود وانصافها بامر عقلي مما يكون في الذهن
لا في الخارج وان كانت الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل
من شأنه ان يأخذ المعية وحدها من غير ملاحظة شئ من الوجود بل في الخارج والذهني معها وبوصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو الخارج
وجود المعية فالمعية كيف تضاف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل لمع مراعات القاعدة الفرعية في الانصاف قلنا هذه الملاحظة
لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تحل في المعية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيها اعتبار كونها نحو امرا في الوجود فالمعية باحد
الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالآخر مخلوطة غير موصوفة به على ان لها من وجه عن هذا الجسم حيث فرضنا ان الوجود نفس شئ المعية
لا يثبت شئ للمعية فلا مجال للفرعية ههنا وكان الاطلاق لفظ الانصاف على الارتباط الذي يكون بين المعية والوجود من باب التوسع
او الاشمالك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وساير الاعراض والاحوال بل انصافها بالوجود من قبل انصاف البسائط
بالذاتيات لا اتحادها به ونتمها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالمعية نفسها اما بالمعية الموجودة فليز وجودها قبل وجودها
او بالمعية المعدومة فليز اجتماع التقضين او بالمعية المجردة عن الوجود والعدم فليز ارتفاع التقضين واجبة بانه ان اردنا بالمعية
والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فتحتمل ان الوجود قائم بالمعية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم
بالجسم لا بغيره بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اردنا بهما ما يكون ما خذوا في مرتبة المعية من حيث هي على ان يكون شئ منهما
معينة احد نفسها يكون نفسها اوجزا هاتفتا وان قائم بالمعية من حيث هي بلا اعتبار شئ من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس بارتفاع
التقضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا يخفى المعية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللافت
في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخفى عن احدهما والفرق بين الموضوعين بان الجسم بهذه الحقيقة له وجود سابق على وجود البياض ومقابلته
فيمكن انصافه في الخارج شئين منها بخلاف المعية الباس الى الوجود قائمها في الخارج غير الوجود فلا انصافها بالوجود بحسب انصافها به
في ظرف ما يقتضيه لا اقل مغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذلك العقل لما لم يخلط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على امر
جانبو الخلق والفرعية فيصنفها العقل بغير على الوجه الذي ذكره وقد علمت اننا متسع عن هذا الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان
قيامه بالمعية او عروضة لها اذ هاتين في واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان المعية متحدة مع الوجود الخارجي ومع الوجود الذهني
في الذهن لكن العقل حيث يعقل المعية مع عدم الالتفات الى شئ من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من
غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين الجف والفصل في البسائط مع اتحادها في الواقع جعلوا وجودا وقريب مما ذكرناه ببعض الوجود
ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عرض الوجود المصدق او مفهوم الوجود للمعية في نفس الامر لان عرض شئ لآخر وشئ لغيره
فرع لوجود المعرض فيكون للمعية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الوجود متحد مع المبدأ والمختران فيتم عرض احدهما للآخر حيث
اتحادا لا عرض للوجود بالمعية المصدق لها بحسب الاعتياد الذهني ايضا لان العقل وان وجد المعية جالسة عنه اذا اخذها بذاتها بل انصافها
لكن لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة بل لا يوجبها حاص موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق الشئ لا يلزم قيام

فقد علم ان المعية عرض عن الوجود
الوجود في نفس الامر
واحد وراية الوجود
شئ لا الوجود في نفسه
ذلك بشرط الوجود في نفسه
لا الفرق بين العرض والمعية
محمدا كالبياض شئ في الوجود
لا فرق بين الوجود في نفسه
والا بغيره في نفسه
ان يكون عارضا في نفس الامر
الاعتبار الذهني في الوجود
شئ في الوجود في نفسه
عاشا لا في نفس الامر
الاعتبار الذهني في الوجود
المعية في الوجود في نفسه
المعية في الوجود في نفسه
اخفا في الوجود في نفسه
وبسبب سبب في الوجود في نفسه
فصدق الشئ في الوجود في نفسه
اجتهاد الاول ان في الوجود في نفسه
الذهني لا بحسب نفس الامر في الوجود

[illegible]

الخزير

[illegible]

الوقت طاهر الخ
بما عساه ان يخفضه
من الاطراف الى الوسط
بما عساه ان يخفضه

وَنَوْعًا بَسِطًا لَا جَبَرُ لَهُ وَلَا فَضْلُ وَلَا يَمُرُّ فِي الْكَلْبِ وَالْعُومِ وَالْجُرْشَةِ وَالْخُصَّصِ بِلِ الْعَدَّةِ وَالْمُتَمَرِّلِ مِنْ قَبْلِ ذَاتِهِ لَا بِأَمْرٍ خَارِجٍ إِلَّا أَنْ تَشْرَكَ
بَيْنَ جَمِيعِ الْمَهَابِ مَحْتَدٌ بِهَا صَادِقٌ عَلَيْهَا لِحَادِثِهِ مَعَهَا فَإِنَّ الوجودَ الْحَقِيقِيَّ الْعَبْسِيَّ مَعْنَى الوجودِ فِيهِ هُوَ مَعْنَى الوجودِ هُوَ مِنْ جِبْتِ أَنْشَاءِ
الانزعاجِ الْمَوْجُودِيَّةِ هُوَ الوجودُ وَمِنْ جِبْتِ أَنْ بَاعِثًا ذَاتُهُ مِمَّا لَدُنْكَ لَذَلِكَ لَانْزِعَ رَبِّهِ يَحْصُلُ مَوْجُودِيَّةُ الْمَاهِيَةِ هُوَ الوجودُ فَكُلٌّ مِنْ مَهْمُوحِي
الوجودِ الْحَقِيقِيَّ وَالانزعاجِ مَشْرُوكٌ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ إِلَّا أَنَّ الْانْزِعَاجِيَّ يَحْضُرُ لِهَ الْكَلْبَةِ وَالْعُومِ لَكُونِهِ أَسْرَاقِيًّا عَنْ مَهْمُوحَاتِ الشَّامِلَةِ كَالشَّيْئَةِ
وَالْمَعْلُومَةِ وَالْإِمْكَانِ وَأَشْبَاهِهَا بِخِلَافِ الْحَقِيقَةِ لَا يَحْضُرُ الْحَقِيقُ الْعَبْسِيَّ وَصِفَ الْفَتَحُ وَالْعَبْسِيَّ مِنْ دُونِ الْحَاجَةِ إِلَى مَحْضَصٍ وَمَعْنَى
بِلِ بِإِضْمَالِهِ إِلَى كُلِّ مَاهِيَةٍ يَحْصُلُ لَهَا الْأَمْبَارُ وَالْفَتَحُ وَيَخْرُجُ مِنَ الْخَفَاءِ وَالْإِبْهَامِ وَالْكُونِ فَالوجودُ الْحَقِيقِيَّ ظَاهِرٌ بِذَاتِهِ يَجْمَعُ إِجْمَاعَ الظُّهُورِ
وَمُظْهِرٌ لِنَفْسِهِ وَبِهِ يَنْظُرُ الْمَهَابَاتِ وَلَهُ وَمَعْدُوفِهِ وَمِنْهُ وَلَوْلَا ظُهُورُهُ فِي ذَاتِ الْأَكْوَانِ وَظَاهِرُهُ لِنَفْسِهِ بِذَاتِهَا وَلَهَا بِالْعَرْضِ لِمَا كَانَتْ
ظَاهِرَةً مَوْجُودَةً بَوَاجِدٍ مِنَ الْوُجُودِ بِلِ كَانَتْ بَاقِيَةً فِي حِجَابِ الْعَدَمِ وَظَلَمَةِ الْإِخْفَاءِ إِذْ قَدْ عَلِمَ أَنَّهَا بِحَسْبِ ذَاتِهَا وَحَدِّهَا وَنَفْسُهَا مَعْرُوفَةٌ عَنِ الْوُجُودِ
وَالظُّهُورِ بِطَرِيقِهَا مِنْ غَيْرِهَا فَهِيَ حُدُودُ نَفْسِهَا هَا لَكَ الْأَوَانِ بِأَطْلَانِ الْخَفَائِقِ أَزَلًا وَبَدَأًا لَا فَوْفَ مِنْ الْأَوَانِ وَمِنْهُ
مِنْ الْمَرَاتِبِ كَمَا قَبْلُ فِي الْفَارِسِيِّ سَبْعٌ وَثَمَانُونَ دَرَجَةً وَدَعَالِهَا حِدَاهُ كَرْنُ شِدَّةِ اللَّهِ عِلْمُ رُحْمَةِ الْقَوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْفَرَسُ سَوَادُ الْوَجْهِ الدَّارِ
فَظْهُورُ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ فِي كُلِّ رَيْبَةٍ مِنَ الْأَكْوَانِ وَتَنْزِلُهُ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ مِنَ الشُّيُونِ يَوْجِبُ ظُهُورَ رَيْبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْمَمَكِنَاتِ وَعَيْنٌ مِنَ الْأَعْيَانِ
الثَّابِتَةِ وَكُلَّمَا كَانَ مَرَاتِبُ النُّزُولِ أَكْثَرَ وَعَنِ مَنَاجِ الْوُجُودِ بَعْدَ كَانَ ظُهُورُ الْأَعْدَامِ وَالظُّلُمَاتِ بِصِفَةِ الْوُجُودِ وَبَغْتِ الظُّهُورِ وَخَفَاتِ الْوُجُودِ
بَاطِنًا الْمَظَاهِرِ وَخَفَاتِ بَصُورِ الْمَجَالِي وَالصَّبَاغَةِ بِصَبْغِ الْأَكْوَانِ أَكْثَرَ فَكُلُّ بَرَزَةٍ مِنَ الْبَرَزَاتِ يَوْجِبُ تَنْزِيلَ غَيْرِ رَيْبَةٍ الْكَمَالِ وَتَوَاضُعًا عَنْهَا
الرُّفْعَةِ وَالْعُظْمَةِ وَشِدَّةِ النُّورِ وَقُوَّةِ الْوُجُودِ وَكُلُّ رَيْبَةٍ مِنَ الْمَرَاتِبِ يَكُونُ النُّزُولُ وَالْخَفَاءُ فِيهَا أَكْثَرَ كَانَ ظُهُورُهَا عَلَى الْمَدَارِكِ الضَّعِيفَةِ
أَشَدَّ وَلِحَالِ الْعَكْسِ مَا ذَكَرَ عَلَى الْمَدَارِكِ الْعُظْمَةِ كَرَاتِ أَنْوَارِ الشَّمْسِ بِالْأَعْيَانِ الْخَفَائِقِ وَغَيْرِهَا وَلِهَذَا يَكُونُ ادْرَاكُ الْأَجْسَادِ الْوُجُودِ
فِي غَايَةِ نَقْضِ الْوُجُودِ أَهْضَلُ عَلَى النَّاسِ مِنْ ادْرَاكِ الْمَفَارِقَاتِ النُّورِيَّةِ الَّتِي هِيَ غَايَةُ قُوَّةِ الْوُجُودِ وَشِدَّةِ النُّورِ لَا أَشَدَّ مِنْهَا فِي الْوُجُودِ
النُّورِيَّةِ الْأَبَارِيهَا وَصُدْعُهَا وَهُوَ نُورُ الْأَنْوَارِ وَوُجُودُ الْوُجُودِ حَيْثُ أَنْ قُوَّةُ وَجُودِهِ وَشِدَّةُ ظُهُورِهِ غَيْرُ مِثْلِهَا قُوَّةُ وَمَدَّةُ وَعَدَّةُ
وَشِدَّةُ وَجُودِهِ وَظُهُورِهِ لَا تَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَلَا يَحْطُبُ بِهَا الْفَهَامُ بِلِ بِجَانِبِ غَيْرِ الْوُجُودِ وَالْأَوَامِ وَتَقْوِيَّةُ الْعُقُولِ وَالْإِفْهَامِ فَالْمَدَارِكُ
الضَّعِيفَةُ تَدْرِكُ الْوُجُودَاتِ النَّازِلَةَ الْمَكُونَةَ بِالْأَعْدَامِ وَالْمَمَكَاتِ الْمُحْتَشِبَةَ الْحَقِيقَةَ بِالْأَكْوَانِ الْمُنْصَبِغَةَ بِصَبْغِ الْمَهَابِ الْمُتَخَالِفَةِ وَالْمَعَالِي
الْمُضَادَّةِ وَهِيَ حَقِيقَتُهَا مِثْلُ الْمَعْنَى وَبِمَا الْفَاوْتُ فِيهَا بِحَسْبِ الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ الْكَمَالِ وَالْفَقْرِ وَالْعُلُوِّ وَالْحَاصِلَةُ لَهَا بِحَسْبِ
أَصْلِ الْحَقِيقَةِ الْبَسِطَةِ بِأَعْيَانِ مَرَاتِبِ النُّزُولِ لَا غَيْرِهَا كَمَا سَبَقَ نَكْشَفَ مِنْ مَبَاحِثِ الشُّكِّ وَلَوْلَا يَكُونُ الْمَدَارِكُ ضَعِيفَةً فَاصْرَةً
عَنِ ادْرَاكِ الْأَشْيَاءِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهَا كَانَتْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَا وَجُودُهُ أَكْمَلُ وَأَفْوَى ظُهُورُهُ عَلَى الْقُوَّةِ الْمَدْرَكَةِ وَحُضُورُهُ لِدَيْهَا أَيْمٌ وَأَحْلَى
وَمَا كَانَ وَلِجِبِ الْوُجُودِ مِنْ فَضِيلَةِ الْوُجُودِ فِي أَعْلَى الْأَحْيَاءِ وَفِي سَطْوَعِ الْقُصْبَاءِ الْمَرَاتِبِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ وَجُودُهُ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءِ عِنْدًا
وَجِبَتْ مَجْدًا لِمَا عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ جِبْتِ أَذْهَوْنَ غَايَةِ الْعُظْمَةِ وَالْإِحَاطَةِ وَالسَّطْوَعِ وَالْجَلَالِ وَالْبُلُوغِ وَالْكِبَرَاءِ
وَلَكِنْ لِيُضَعَّفَ عُقُولُنَا وَتُغَايَسَ هَا فِي الْمَادَةِ وَمَلَابِسُهَا الْأَعْدَامِ وَالظُّلُمَاتِ بِعُنَاصِرٍ مِنْ ادْرَاكِهَا وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُغْفَلَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ الْوُجُودِ
فَإِنْ افْرَاطَ كَمَا لَيْسَ بِهَا الضَّعْفُ بَعْدَ هَا عَنْ مَنَاجِ الْوُجُودِ وَمَعْدُنِ النُّورِ وَالظُّهُورِ مِنْ قَبْلِ سَنَخِ ذَاتِهَا لَأَمِنْ قَبْلَهُ فَانْزِلْ لِعُظْمَتِهِ وَسَعَةِ
وَحِدَّةِ وَشِدَّةِ نُوْهِهِ النَّافِذِ وَعَدَمِ تَنَاهِيَةِ قُرْبِ الْبَسَامِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ نَفْخَ وَمِنْ أَقْرَبِ إِلَيْهِ مِنْ جِبِلِ الْوُجُودِ وَبِقَوْلِهِ نَفْخَ
وَإِذَا سَأَلْتَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ قَبْلُ أَنْ يَطُونَهُ مِنْ جِبْتِ ظُهُورِهِ فَهُوَ بَاطِنٌ مِنْ جِبْتِ هُوَ ظَاهِرٌ فَكُلَّمَا كَانَ الْمَدْرَكُ أَصَحَّ ادْرَاكَهُ
عَنِ الْمَلَابِسِ الْحَسْبَةِ وَالْعَوَاقِبِ الْمَادِيَةِ بَعْدَ رَجْعَتِهِ كَانَ ظُهُورُهُ وَأَنْوَارُهُ إِلَى الْأَوَّلِ عَلَيْهِ وَتَجَلِيَاتِ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ أَشَدَّ وَكَثْرَ وَمَعَ ذَلِكَ
لَا يَعْزُفُ عَنْ الْمَعْرِفَةِ وَلَا يَدْرِكُ حَقَّ ادْرَاكِ لِنَافِهُ الْقُوَّةِ وَالْمَدَارِكِ وَعَدَمِ تَنَاهِيَةِ الْوُجُودِ وَالنُّورِ وَعَنْتِ الْوُجُودَ لِلْحَقِيقَةِ وَمِمَّا
يَجِبُ أَنْ يَحْقُقَ أَنْهُ لَوْ يَكُونُ بَيْنَ الْوُجُودِ اخْتِلَافٌ بَدَأَتْهَا الْأَبْجَادُ زَكَرْنَا مِنَ الْكَمَالِ وَالْفَقْرِ وَالْمَقْدَمِ وَالنَّاسِ وَالظُّهُورِ وَالْخَفَاءِ لَكِنْ
بَلِ فِيهَا بِحَسْبِ كُلِّ رَيْبَةٍ مِنَ الْمَرَاتِبِ وَتَغَوُّتِ خَاصَّةً مَكَانَتِهِ الْمُسْتَقَامَةِ بِالْمَاهِيَةِ عِنْدَ الْحُكْمَاءِ وَبِالْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ عِنْدَ رَأْيِ
الْكُشْفِ مِنَ الصُّوفِيَّةِ وَالْعَرَفَاءِ فَانْظُرْ إِلَى مَرَاتِبِ أَنْوَارِ الشَّمْسِ الَّتِي هِيَ مِثَالُ اللَّهِ فِي عَالَمِ الْحُسُوسِ كَيْفَ انْصَبَغَتْ بِصَبْغِ الْوَانِ الرَّجَائِغَاتِ وَتُحِ
انْفِصَالُهَا لَوْنُهَا وَلَا تَفَاوُتُ فِيهَا إِلَّا بِشِدَّةِ اللَّعَانِ وَنَفْسُهَا مِنْ تَوْفِيقٍ مَعَ الرَّجَائِغَاتِ وَالْوَانِهَا وَاجْتِبَاهِهَا عَنِ النُّورِ الْحَقِيقِيِّ وَمِنْ رَيْبَةٍ
الْحَقِيقَةِ النُّزُولِيَّةِ أَخْفَى النُّورِ عَنْ كُنْ ذَهَبِي أَنَّ الْمَاهِيَةَ أَوْ حَقِيقَةَ مَنَاصِلَةِ الْوُجُودِ وَالْوُجُودِ أَمُورٌ أَنْزِعَتْ عَنْهُ ذَهَبِي مِنْ

ومن شاهد ان النور وعرف انهما من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي في صورة
 الاعيان على صيغ استعداداتها كما كن في ذهب الى ان من لم يلب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي حتى الوجودات التي هي
 لمعات النور الحقيقي الواجب وظهورات للوجود الحق الالهي ظهرت في صورة الاعيان وانصرفت بصيغ المهيئات الامكانية والحيث
 بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبة وما يجب ان يعلم ان اثبات مراتب الموجودات المتكثرة وموضعها مراتب البحث وان
 على تعددها وتكررها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل انشاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب
 الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكررت وتمايزت الا انها من مراتب
 عينات الحق الاول وظهورات نوره وشؤوناته ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى
 ان يرد عليك برهانه وانظره مفقدا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص عندهم والموجود كل له افراد مستعدة وهي الموجودات
 ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المناهين اقول فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع المهيئات من الجواهر
 والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند الناظر فان بعض افراد الموجودات لا تفاوت فيها بالجهة المهيئة مع ان بعضها مستخدم على بعض الوجود
 ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحد ووجه حقيقته منسوبة الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم
 والناخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتهما وارتباطها اليه بان يكون نسبته بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض اخر يقول النسبة
 من حيثها نسبة امر على لا يحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار رتبتي من النسبتين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا واحدة ولم يتو
 مهيئة والمهيئة بحسب انها لا يقتضي شيئا من التقدم والناخر والعلة والمعلولة ولا اولوية لبعض افرادها بالقياس لبعض
 خصوصها وفعليتها في نفسها وبحسب ما هيئاتها من حيث يحصل امتياز لبعض افراد مهيئة واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب الناخر فيه
 والناظر ان نسبتهما الى البارى ان كانت اتحادية لم يكن كون الواجب اتحادية غير الوجود بل ذات مهيئة متعددة متخالفات وسبغى ان لا
 له تتم سوا الاله وان كانت النسبة بينهما وبين الواجب تتم تعليقه وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فليزمن ان يكون لكل مهيئة
 المهيئات وجود خاص مقدم على انسابها وتعلقها اذ لا شبهة في ان خطابها اليه عبارة عن التعلق بغيرها فانما كنتم انصوب اليها
 ونسب في ارتباطها الى الحق وتعلقها به تتم بخلاف الوجودات فليكن ان بقى ان هو بانها لا يغير بتعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتفاء
 بنحو من انحاء الوجود الامم جهة العلم بحقيقة سببه وجعله كاي من علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب انشاء الله الثالث ان وجود الاشياء
 على هذه الطريقة ايضا متكررة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب بعضها انشائي
 كوجود الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين الفاضلين بان وجود الممكنات انشائي
 ووجود الواجب عينى لا يتم بذاته مصداق حمل الوجود بخلاف الممكنات لان الامر لا ينشأ على السمي بوجود الممكنات بعينه في هذه
 الطريقة بالانساب والتعلق والربط وغير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كل متعدد
 الطريقة الاخرى لا وجه لها ظاهر بل يقولون لا فرق بين هذين المذهبين في ان وجود الاشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كل شامل لجميع
 الموجودات سواء كان مابة الوجود نفس الذات او شيئا اخر ارتباطا كان اولا فان اطلق الوجود على معنى اخر وهو المقام بذاته لكان
 ذلك بالاشتراك وسياتي تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء **فصل في مساواة الوجود للشئ** ان جماعة من الناس هو
 الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات وحال في الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فان حيثية المهيئة وان كان
 غير حيثية الوجود لان المهيئة ماله توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه المهيئة اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالمهيئة
 ماله توجد لا تكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها لان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود مقدم على مرتبة
 المهيئة في الواقع وان كانت متأخرة عنها في الذهن لان ظرف انصاف المهيئة بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه
 موصوف مقدم على الصفة في ظرف الانصاف فاحفظ بذلك فانه نفس وقالوا ايضا ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة
 ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلوان الحق مني وانه لا واسطة بين الحق والاثبات وبما اثبتنا
 واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يبق الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى نفس الوجود وعلى
 ليس بوجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون عندهم مجرد اصطلاح تواضعوا عنه في الخطاب
 والاعتقاد

والموجودات هي التي في صورة الاعيان على صيغ استعداداتها كما كن في ذهب الى ان من لم يلب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي حتى الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجب وظهورات للوجود الحق الالهي ظهرت في صورة الاعيان وانصرفت بصيغ المهيئات الامكانية والحيث بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبة وما يجب ان يعلم ان اثبات مراتب الموجودات المتكثرة وموضعها مراتب البحث وان على تعددها وتكررها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل انشاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكررت وتمايزت الا انها من مراتب عينات الحق الاول وظهورات نوره وشؤوناته ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يرد عليك برهانه وانظره مفقدا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص عندهم والموجود كل له افراد مستعدة وهي الموجودات ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المناهين اقول فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع المهيئات من الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند الناظر فان بعض افراد الموجودات لا تفاوت فيها بالجهة المهيئة مع ان بعضها مستخدم على بعض الوجود ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحد ووجه حقيقته منسوبة الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والناخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتهما وارتباطها اليه بان يكون نسبته بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض اخر يقول النسبة من حيثها نسبة امر على لا يحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار رتبتي من النسبتين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا واحدة ولم يتو مهيئة والمهيئة بحسب انها لا يقتضي شيئا من التقدم والناخر والعلة والمعلولة ولا اولوية لبعض افرادها بالقياس لبعض خصوصها وفعليتها في نفسها وبحسب ما هيئاتها من حيث يحصل امتياز لبعض افراد مهيئة واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب الناخر فيه والناظر ان نسبتهما الى البارى ان كانت اتحادية لم يكن كون الواجب اتحادية غير الوجود بل ذات مهيئة متعددة متخالفات وسبغى ان لا له تتم سوا الاله وان كانت النسبة بينهما وبين الواجب تتم تعليقه وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فليزمن ان يكون لكل مهيئة المهيئات وجود خاص مقدم على انسابها وتعلقها اذ لا شبهة في ان خطابها اليه عبارة عن التعلق بغيرها فانما كنتم انصوب اليها ونسب في ارتباطها الى الحق وتعلقها به تتم بخلاف الوجودات فليكن ان بقى ان هو بانها لا يغير بتعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتفاء بنحو من انحاء الوجود الامم جهة العلم بحقيقة سببه وجعله كاي من علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب انشاء الله الثالث ان وجود الاشياء على هذه الطريقة ايضا متكررة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب بعضها انشائي كوجود الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين الفاضلين بان وجود الممكنات انشائي ووجود الواجب عينى لا يتم بذاته مصداق حمل الوجود بخلاف الممكنات لان الامر لا ينشأ على السمي بوجود الممكنات بعينه في هذه الطريقة بالانساب والتعلق والربط وغير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كل متعدد الطريقة الاخرى لا وجه لها ظاهر بل يقولون لا فرق بين هذين المذهبين في ان وجود الاشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كل شامل لجميع الموجودات سواء كان مابة الوجود نفس الذات او شيئا اخر ارتباطا كان اولا فان اطلق الوجود على معنى اخر وهو المقام بذاته لكان ذلك بالاشتراك وسياتي تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء فصل في مساواة الوجود للشئ ان جماعة من الناس هو الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات وحال في الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فان حيثية المهيئة وان كان غير حيثية الوجود لان المهيئة ماله توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه المهيئة اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالمهيئة ماله توجد لا تكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها لان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود مقدم على مرتبة المهيئة في الواقع وان كانت متأخرة عنها في الذهن لان ظرف انصاف المهيئة بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف مقدم على الصفة في ظرف الانصاف فاحفظ بذلك فانه نفس وقالوا ايضا ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلوان الحق مني وانه لا واسطة بين الحق والاثبات وبما اثبتنا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يبق الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى نفس الوجود وعلى نفس الوجود وعلى نفس الوجود ليس بوجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون عندهم مجرد اصطلاح تواضعوا عنه في الخطاب والاعتقاد

[illegible]

المنهج

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
والله اعلم بالصواب

اذ لمع عندها هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعي وعندم اما فضل المهيئات كما في طريقة الواقيين وانصافها بوجودها كما كانت
قاعدة المشايين فان هذا الوجود الرابطة ليس طابعه ان تباين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل ان اعتباراته التي عليها ان كانت
واما الوجود الرابطة الذي هو احدى الرابطين في الهلبة المركبة ففرض مفهومه بيان وجود الشيء في نفسه وفي قولنا البياض موجود
في الجسم اعتبارا ان اعتبارا تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول لاهل البسطة والاخر هو بعينه في الجسم
وهذا هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحقيقة
وانما يصح ان يكون محمولا في اهل المركبة ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس جوده هاهنا في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشيء الناعتية
بعدها ان يؤخذ على هذه الجهة لمحظ على تخويل نادرة يثبت ذلك الشيء فيكون من احواله وناوارة الى المنعوت في الجسم موجود له البياض
فيكون بهذا الاعتبار حالات المنعوت وعلى قياس ما لو ناعا عليك لفظ الوجود في نفسه ايضا بالاشراك العرفي على معنيين احدهما
بازاء الوجود الرابطة باليحيى الاول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ونفسه والاخر بازاء الرابطة بالمعنى الاخر وهو ما يختص بوجود
الشيء نفسه لا يكون للتلويع والاصناف والحاصل ان الوجود الرابطة بالمعنى الاول مفهوم تغلفي لا يمكن تغلفه على الاستقلال
وهو من المعاني المحفية ويستحيل ان يسلم عنه ذلك الشان ويؤخذ معنى اسمها بتوجيه الالفات اليه ففصل الوجود المحمول نعم ربما
يصح ان يؤخذ غير رابطة بالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالغفل هو وجود الشيء في نفسه انما الحصة الاضافة الى الغير بحسب الواقع جاز
عن مهية موضوعه فله صلوح ان يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسمها بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الانصاف مثابة
في العدم على وزن ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشراك اللفظ فلو اصلح على الوجود الرابطة الاول الرابطين والرابطة
للاخر وبازائها الوجود المحمول الاول المعنيين والوجود في نفسه للاخر وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط **المنهج الثالث**
في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول **فصل في الوجوب الامكان والامتناع والحق والباطل**
من المعاني التي تدرج تحت النفي والادسا ما اولها هو معنى الضرورة واللا ضرورة ولذلك لما تصد بعض الناس ان يعرفها ترقيا حقيقيا
لا تقريبا تنبيهيا عرفها بما تضمنه دورا في المنعوت بانه ليس يمكن ثم عرف الممكن بما ليس بمنعوت وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الوا
بانه لا يلزم من فرض عدمه والممكن بانه لا يلزم من فرض وجوده وعدمه وهذا فاسد لا لما توهم بعضهم من ان هذا الوجوب
الدور من جهة تعريفهم المنعوت بما ليس يمكن فان المراد منه الممكن العاوي وما عرفه بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه هو الممكن
فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف المنعوت بما يجب ان لا يكون محرف الواجب ما ذكرناه فيكون تعريفه دورا في هذه الاشياء
يجب ان يؤخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشبهة العامين مفهومهما اقدم من الضرورة واللا ضرورة
فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجودها واذ نسبها الى العدم يكون امتناعا واذ نسب للضرورة الى احدهما او كليهما محصلة
الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه بل هو نفس عدمه
مح و ليس لاجل مح اخر يلزم بل قد يلزم حال اخر ولا يكون ما يلزم بظاهر ولا بين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في المنعوت فان المحال نفس
المنعوت لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة للموجودات
في العلم الكلية كانت هناك عليه سابقا واثبتت ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلاثة فلناخذ الوجوب بعينه نفسه كيف هو
ناكلا لوجوب الوجود اجلي من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم يعرف لامكان بسلب الوجوب على الطر
والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالنفس للشيء الى هذه المعاني الثلاثة نظرا الى حال انها
الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الانصاف من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا
الاوله الانصاف باحد منها حكما او لا بان كل مفهوم محتمل انما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم ولا يقتضي شيئا منهما
فحصل الانصاف الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاته والمنعوت لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فنرفع
باني الانصاف وهذا هو المراد من كون الحصة في الثلث عقليا ثم لما جاوا الى البرهان وجدوا احتمال كون المهية مقتضية لوجودها
او غير مقتضية بالنظر العقلي وان خرج من القسم في اول الامر فوضعوها ولا معنى للوجوب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواص
انكشف معنى اخر لوجوب الوجود كما سنبذ كره على وجه التصديق هذه عاداتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم
لان ادراك الحقائق لما كان بالاثبات فهو من قبيل وجود المع للعدم

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
والله اعلم بالصواب

عز سببه باطل محض وليس امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلاً وإيضاً لا يفتقر ذلك ممكن ما أولوية وجوده وبجانبه لزوم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده متميزاً ولا متخصصاً حيث افضى ممكن ما أولوية وجوده وتخصيصه بمرتب من مراتب الوجود ولا يفتقر ممكن آخر أولوية وجوده وتخصيصه بمرتب مع عدم تميز شيء منها عن الآخر لبطولها في تلك المرتبة بلزم ما ذكرناه من الترجيح بالمرجح والتخصيص بالتخصص واشهر على معنى ما الذي التام لجميع الممكنات في قوله ثم كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن الاستحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو وجه الوجود الذي هو فعلية الوجود وهذه النعمة الروحانية قبل ان يثبت نفس النبي اهتزت اذ علواً بالاسفل حيث سمع قول السيد الاكل شيء ما خلا الله باطل وكل غيرهم لا حال له زائل وطرب طرباً قدسياً لاحياء وقال اللهم لا ان العيش عيش الآخرة واما الحق فقد يعني به الوجود في الاعيان مطلقاً فحقبة كل شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد فهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الاعيان فقال هذا قول الحق وهذا اعتقاد الحق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبة الى الامر وحسب اعتبار نسبة الامر اليه وقد خطأ من فهم ان الحقيقة عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول والعقد والصدق ونسبتهما الى الامر في نفسه فان المفارقة بينهما بهذا الوجه فيها تشقق حتى الاقوال وبما كان صدقها اولها واول الاقوال الحق الاولية التي انكاره مبني على سفسطة هو القول بانه لا واسطه بين الاجاب والسلب فانه اليه ينضم جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتائج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومته في كل موجود وتفاوتها ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مفاتيح السوفاضية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حتى او باطل وتكون فان حكوا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اغترقوا في اعتقاد ما سوا كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيقة في قولهم بانكار الحق القول واعتقاد الباطل والشك فيه فقط انكارهم الحق مطلقاً وان قالوا اننا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتكم وانكم انكرتم وهل تعلمون من الاقوال بل شيئاً معينا فان اعترفوا بانهم شاكون وامكروا فانهم يعلمون شيئاً معيناً من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وجب ما وان قالوا اننا لانفهم شيئاً ابداً ولا نفهم اننا لانفهم ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدنا ونشك في شئنا ايضا ونشك في جميع الاشياء جميعاً حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يسلفه لسانهم معاندين فقط الا ان معهم ولا يرجي منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذا النار والادانار واحد ويضربوا فان الامر والالامر واحد فثابت فتمت المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب الممكن والمنع فتمت حقيقة اولى مرتبة لان احتمال ضرورة طرغ الوجود وعدمه او الاجاب والسلب لا يقطع عن الاعتبار مع صحة فرضية وهي جارية في جميع المفهومين بالقياس الى اى محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجباً لوجوده او مستمراً او ممكنة لكن حيثما يطلق الواجب فيتم في العلم الكلي بديار والذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما فهمه بعض من ان هذه مغايرة لتلك بمعنى الالكات لوانهم المهمات واجبة لذاتها فتدفع بان اللازم هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلف المعنى بمختلف المحمول لا بمختلف المفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجله اصحاب البحوث حيث لم يشفقوا ان لا يتم المهبة كثيرون الزوجية للاربعة انما ينسب لذات الى نفس المهبة ولا يتوقف ذلك الثبوت الرباط على جعل المهبة الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المخففة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المنضبة مركبة عند العقل من المهمات وحيث الوجود لها على ان يكون الفضية المعقودة لذلك المحكم وصفتها ظن ان كون اللوازم واجبة للزومها فانظر الى ذاتها انما يتصور اذا كانت للزومها واجبة الوجود لذاتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجد لها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بعين الوجود ولتتميم الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف لا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجودى مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة البين الضرورة بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة مادام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السريديرة الذاتية فيحصل فاتخذ سبباً لاستدنيا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف هذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا بد مشترك عندنا بين ذاتيات المهبة المطلوبة ولوازمها المتأخرة والفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منهما هو ما يجب لذات المهبة لا لمصلحة الطبع والعلية المشهورة **فصل** في واجب الوجود لا يكون بالذات وبالعبر جعاً في عدم العلاقة للزوجية بين واجبين لو فرضنا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب علة لانه قد علمت ان مناط كون الشيء واجباً بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقاً

عز سببه باطل محض وليس امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلاً وإيضاً لا يفتقر ذلك ممكن ما أولوية وجوده وبجانبه لزوم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده متميزاً ولا متخصصاً حيث افضى ممكن ما أولوية وجوده وتخصيصه بمرتب من مراتب الوجود ولا يفتقر ممكن آخر أولوية وجوده وتخصيصه بمرتب مع عدم تميز شيء منها عن الآخر لبطولها في تلك المرتبة بلزم ما ذكرناه من الترجيح بالمرجح والتخصيص بالتخصص واشهر على معنى ما الذي التام لجميع الممكنات في قوله ثم كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن الاستحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو وجه الوجود الذي هو فعلية الوجود وهذه النعمة الروحانية قبل ان يثبت نفس النبي اهتزت اذ علواً بالاسفل حيث سمع قول السيد الاكل شيء ما خلا الله باطل وكل غيرهم لا حال له زائل وطرب طرباً قدسياً لاحياء وقال اللهم لا ان العيش عيش الآخرة واما الحق فقد يعني به الوجود في الاعيان مطلقاً فحقبة كل شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد فهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الاعيان فقال هذا قول الحق وهذا اعتقاد الحق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبة الى الامر وحسب اعتبار نسبة الامر اليه وقد خطأ من فهم ان الحقيقة عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول والعقد والصدق ونسبتهما الى الامر في نفسه فان المفارقة بينهما بهذا الوجه فيها تشقق حتى الاقوال وبما كان صدقها اولها واول الاقوال الحق الاولية التي انكاره مبني على سفسطة هو القول بانه لا واسطه بين الاجاب والسلب فانه اليه ينضم جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتائج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومته في كل موجود وتفاوتها ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مفاتيح السوفاضية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حتى او باطل وتكون فان حكوا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اغترقوا في اعتقاد ما سوا كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيقة في قولهم بانكار الحق القول واعتقاد الباطل والشك فيه فقط انكارهم الحق مطلقاً وان قالوا اننا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتكم وانكم انكرتم وهل تعلمون من الاقوال بل شيئاً معينا فان اعترفوا بانهم شاكون وامكروا فانهم يعلمون شيئاً معيناً من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وجب ما وان قالوا اننا لانفهم شيئاً ابداً ولا نفهم اننا لانفهم ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدنا ونشك في شئنا ايضا ونشك في جميع الاشياء جميعاً حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يسلفه لسانهم معاندين فقط الا ان معهم ولا يرجي منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذا النار والادانار واحد ويضربوا فان الامر والالامر واحد فثابت فتمت المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب الممكن والمنع فتمت حقيقة اولى مرتبة لان احتمال ضرورة طرغ الوجود وعدمه او الاجاب والسلب لا يقطع عن الاعتبار مع صحة فرضية وهي جارية في جميع المفهومين بالقياس الى اى محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجباً لوجوده او مستمراً او ممكنة لكن حيثما يطلق الواجب فيتم في العلم الكلي بديار والذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما فهمه بعض من ان هذه مغايرة لتلك بمعنى الالكات لوانهم المهمات واجبة لذاتها فتدفع بان اللازم هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلف المعنى بمختلف المحمول لا بمختلف المفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجله اصحاب البحوث حيث لم يشفقوا ان لا يتم المهبة كثيرون الزوجية للاربعة انما ينسب لذات الى نفس المهبة ولا يتوقف ذلك الثبوت الرباط على جعل المهبة الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المخففة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المنضبة مركبة عند العقل من المهمات وحيث الوجود لها على ان يكون الفضية المعقودة لذلك المحكم وصفتها ظن ان كون اللوازم واجبة للزومها فانظر الى ذاتها انما يتصور اذا كانت للزومها واجبة الوجود لذاتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجد لها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بعين الوجود ولتتميم الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف لا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجودى مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة البين الضرورة بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة مادام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السريديرة الذاتية فيحصل فاتخذ سبباً لاستدنيا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف هذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا بد مشترك عندنا بين ذاتيات المهبة المطلوبة ولوازمها المتأخرة والفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منهما هو ما يجب لذات المهبة لا لمصلحة الطبع والعلية المشهورة **فصل** في واجب الوجود لا يكون بالذات وبالعبر جعاً في عدم العلاقة للزوجية بين واجبين لو فرضنا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب علة لانه قد علمت ان مناط كون الشيء واجباً بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقاً

فصل في واجب الوجود لا يكون بالذات وبالعبر جعاً في عدم العلاقة للزوجية بين واجبين لو فرضنا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب علة لانه قد علمت ان مناط كون الشيء واجباً بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقاً

صاحب المباحث في الاغراض على الوجه الثاني الذي هو العلة من الوجوه الثلاثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي المهيبة من حيث هي
فنفذ لا بالوجود بل بنقض ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات المهيبة منفذة عليها لا بالوجود بل بالمهيبة وكما ان المهيبة علة للوابع بذاتها لا
بوجودها وكما ان مهيبة الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ودره حكم الطوسخ موضع من كتب كشرح الاشارات
ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاككة بموجب نفذها عليه بالوجود فانه
ما لم يلحق كون الشيء موجودا منع ان يلحقه مبدأ الوجود ومفيدة له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحقه العقل خاليا عن الوجود
اي غير متبعية الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن عدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي المهيبة من حيث هي هي اما الذاتيات
بالنسبة الى المهيبة والمهيبة بالنسبة الى الوانها فلا يحيط بهما الا بالوجود العقل لان نفوذها بالذاتيات وانصافها بلوانها انما
هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض وما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود
لا يجوز ان يكون معلقا للمهيبة لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء
من حيث هو شيء ومما هيبة شيء وما هيبة فليس ان كان الشيء قد يكون من حيث هو ما هيبة علة لبعض الاشياء بحسب ان يكون علة لكل شيء
وكل هيبة لها لان هو الوجود لا يجوز ان يكون لادنها معلولا لها وقد بين هذا في الشفا وفي الاشارات وبالحكمة لا يجوز ان يكون سبب
الشيء من حيث هو حاصل الوجود الاشياء حاصل الوجود ولو كانت هيبة سببا للوجود لانها مهيبة لكان يجوز ان يكون بلزومها مع
العدم لان ما يلزم المهيبة من حيث هي هي بلزومها كيف فرضت ولا يتوقف على حال وجودها ومحال ان يكون مهيبة علة لوجود شيء
ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعللة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعللة مهيبة
فتبقيها المعلول مثل ان المثلث يتبقيها كون الزوايا مساوية لثلاثتها لكن لا يوجد كون الزوايا كفا مئين حاصلها موجودا الا وقد عرض
للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كفا مئين وجود وليس يجوز ان يبق للوجود مهيبة ليس غير معها الوجود
كما يجوز ان يكون الزوايا كفا مئين مهيبة لا غير معها الوجود فان تلك للمهيبة في حال وجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها
تكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن للمثلث المهيبة وجود فليس يمكن ان يبق مهيبة الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الكون
ولا يجوز ان يبق انها وان لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يبق انها من حيث هي ما هيبة بلزومها مهيبة الوجود ومن حيث يعرض لها
بلزومها وجود مهيبة الوجود فان مهيبة الوجود لا يمتنع عن ان تكون موجودة وليس كما هيبة كون الزوايا كفا مئين من حيث لا يحيط بها انما وجود
ما دامت هيبة بل هذه المهيبة توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه المهيبة وايضا فان عدمت مهيبة واجب الوجود
عدم الوجود فيكون ح ليس الما هيبة سببا للوجود بل كونها موجودة سبب الوجود فيحتاج اذن ان تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود
والا لم يلزمها العدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا محقق فاحفظ
بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام **فقد و اشاق** قد ربيت ان نسبة الوجود الى المهيبة ليست كنسبة العرض
الموضوع بان يكون للمهيبة كون ولوجودها كون اخر يحل المهيبة بل الوجود نفس كون المهيبة وحصولها وما به يتحصل في حق نفسه
في غاية الكون والبطون والخفاء وانما تكونت وتوزعت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تغلقية والاتحاد لا يتصور بين
شئين متصلين بل انما يتصور بين متصل ولا متصل كما بين الجف والفصل بما سماه جف وفصل لا بما سماه مادة وصورة عقليان
فانصاع المهيبة بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحل الموجود الى مهيبة مهيمة وجود حاصل لها وبصفها به كما في الماهيات باهوتها
لا يكون علة للمحصل بما هو متصل وخصوصا للمحصل الذي يتحصل ذلك الماهيات به ولا يحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس متصل كما
المضاف بالحقيقة نفس اضافية الموضوع له وما تقدم الذاتيات بحسب المهيبة على ما ينافي منها وتقدم المهيبة على لانها في هذا نحو آخر
المقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون العلية والاثبات فان قيل فليكن تقدم المهيبة بالقول الوجود هاهنا هذا
نقول هذا فاسد من وجوه منها اننا قد بينا ان العلل اقرب منهما الاتحادية من دون تقدم احدهما على الاخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة
والمهيبة منزلة عنه ومحملة معه وقيل في المحققين تقدم الوجود بحسب العجب على المهيبة معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور
والفكر في الاعيان لكونه نفس الفكر في الاعيان والمهيبة مفهومة من مثله معه فيكون فرع هذا الاعتبار لا بمعنى المعلول في الساتر
اذ الماهيات غير محمولة ولا مناثرة لا بالحمل البسيط ولا بالحمل المؤلف كما سنطلع عليه وبالحكمة ما لم يصدر الوجود الا من كافي عن

[illegible]

[illegible][illegible][illegible]

السلط عليه بالاحاطة والاكناه فان الظاهر في السلط للعله بالقباس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته ولا يحصل
نام عندها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقيد
عن كنهه لا يقيد بالامكنة والجهات والاحياز على قدر ما يمكن للفاض عليه ان يلاحظ المفيض وكل منها ينال من محلي ذاته بقدر وعاءه الوحد
ومجر عنه بقدر وضعفه وتصوره وضيقه عن الاحاطة به بعد من منع الوجود من قبل ضعف جوده او مهارته للاعدام والوقوف المواد
لا منع من قبله نعم فانه لعظمته وسعته وشمته ونوره النافذ وعدم شأبه اثره الى كل احد من كل احد غيرهم كما اشار اليه كمال الجهد
بقوله ونحن نؤيد اليه من قبل الورد وقوله واذ استلكت عبادي عنى فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاضواء الدنوالا
من جهة سعة رحمة فهو العالي في دنوه والدا في علوه والهادي في الرواية عن النبي صلى الله عليه واله بالارض السفلى لم يطم على الله نعم قال يعقوب
ابن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا فيضه علينا وكناهه متصلين به الا من جهة فقد يمكن فينا ملاحظة على قدر ما يمكن
للفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا يغيب قدر احاطة بنا الى قدر ملاحظة لانها اعز وافر واشد استغراقا وقال المحقق
الشهرستاني في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجمال الاشياء واكملها لان كل جبال وكل رشح وظل وفيض من جباله وكل فله الجلال الافرغ
والنور لا تهر وهو محتجب بكمال نورانية وشدة ظهوره والحكام المشاهون العارفون به يشهدون له بالاكناه لان شدة ظهوره وقوة
لمعانه وضعف وانسا المجردة النورية تمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا اكنائها لان
شدة نوريتها حاجبها ونحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نخطب عليه كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به ولعن الوجه للظهور
واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او المحسنة حجابا للعقل والحس عن الادراك يرجع الى قصور بشي مقار وفزره عن بل عطف
والاكناه به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبة بشي من الاعدام والظلمات والنقائص
والآفات فان قيل اذا جرت كون ذاته معلوما بالمحضور والاشرف للنفوس المشاهدة ولا شك ان المشهود بالمشهود الوجودي ليس الا
حقيقة البسيطة لا وجهها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الانفس حقيقة الصرفة لا غير قلنا لا يمكن للمعلوم
مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب وموجب جنى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ان يكون
شهود الحق له من جهة شهود ذاته وموجب عانة الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ينفي في الفناء الذي ادعوه فانه انما يحصل له
الاتفات الى الذات والاقبال بكنه الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعبه وانته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه
بحسب ما نافعنا عن الشهود لم يبق له حكم وان امكن ان يرتفع تعبه عن نظر شهود لكن يكون حكمه بافيا كما قال الخليل بن يوسف وبذلك
ان يترفع فادفع بلطفك اني من البين **حكمة عرشية** اعلم يا اخي الحقيقة ايقنا الله بروح منه ان العلم كالجمل قد يكون
بسيطاً وهو عبارة عن ادراك بشي مع الذهن عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ما ذا وقد يكون مركباً وهو عبارة عن
ادراك بشي مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذ تم هذا فقول ان ادراك الحق نعم على الوجه البسيط
حاصل لكل احد اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتلخيصه عن الزوائد على كنهها
من تحقيقا المحققين من المشاهدين كما سبغهم سمعت ليس لا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الادراك حسبنا او حسبنا اقلها
وسواء كان حضورها او حصولها وقد تحقق وبين عند المحققين من العرفاء والمشاهدين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هو
المرتبط بالوجود الحق الفهم ومصادق الحكم بالوجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نوحها بانها العينية متعلقة مرتبطة
بالوجود الالهي وسنقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجلياته انه ولعالم جلالة وجماله فاذن ادراك كل شيء ليس الا
ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق
تعالى لان صريح ذاته بذاته مشي سلسلة الممكنات وغايتها جميع العلاقات لا يجهلها اخرى من جهات كيف جميع جهات وجهتها
الى نفس ذاته كاستنباط في مفالة الابن اكناء الله نعم فكل من ادرك شيئاً من الاشياء باى ادراك كان فقد ادرك البارى وان غفل
عن هذا الادراك الا لخواص من اولياء الله نعم كما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال ما دلت شيئاً الا ورايت الله قبله وركوعه فيه
والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه نعم بكنه ذاته لشي
لا يمنع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بمخلص الاولياء والعرفاء او بالعلم

قدرة
كان اذا استغنى
في احوال
فقد
التي لا
كله
وكن
بغير
انت
ما
قد
وليعقل
ان
بصورة
التي
يكون
النور
بها
وكن
الامر
نفس
لعدم
فان
اشبه
المدرك
واذا
عين
ادراك
والله
وافقه
مصادق
لا يمكن
لان
كن
القول
المعين

الادراك
الوجود
النفس
وان
وان
لا
اذا
في
ان

فصل في معرفة الوجودات والعدمات
 والوجودات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة
 والعدمات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة
 والوجودات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة
 والعدمات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة

الاستدلال كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس ما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه نظر الخطأ والصواب واليه يرجع حكم الكفر والایمان والفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف القول الاول فانه لا يظن ان الخطأ والجهل هما أصلاً كلمة الفارسية وانت خذ وانت را فطري است وانت را فطري است فاذن قد انكشف ان مدركات الخلق كمدركات القوى الأدلجية مظاهر الجوهرية الالهية التي هي المحبب الاول والمقصود الكامل للانسان فعبثه بشاهد ونظر اليه لا على وجه عقده الاشاعة وباذنه يسمع كلامه وبافه يسم رائحة طيبه وبجميع ظاهره يدبسه لمسه على وجه بقوله الجملة تعالى عن ذلك علواً كبيراً في ذلك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع نفسه من ذاته عن الامكنة والجهات ونحو حقيقة عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطو عليه اهل الكشف الشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم حتى لم شاهدون لجمال سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شيء الا استبحر بحمده ولكن لا يفقهون شيعهم والتسبيح والثناء لا ينصرون بدون المعرفة وقوله تعالى اما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقل لا يعقل وبه ويعرف مبدعه وليسمع كلامه اذا امثال الامر منبسط على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المذكرة وما يليق بحجابه المقدس عن الاشياء والامثال وقوله تعالى السموات والارض اثنيان طوعاً او كرها فالتا اثنيان طاعتين مبين لما ذكرناه ومنه ولما قلناه **وهو امر احدها** ولعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما يستمر من كونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكل والطبيعة لا يختلف لوانها بل يجب لكل فرد ما يجب للآخر لا شئ خلف المقتضى عن المقتضى فالوجود ان مقتضى العروضا والادعوى لا يختلف ذلك في الواجب الممكن وان لم يقض شيئاً منها احتاج الواجب وجوبه الى سبب مفصل والحوادث المشروعة كونه طبيعة نوعية متواطئة ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجد ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الخلق فيكون يكون الوجودات الخاصة بمختلفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرد وبغيره المقارنة مع اشراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولته عليها بالواطء كاللهية للهيئات والنشخص للنشخص او بالتشكيك كالنور والصادق على نور الشمس وبغيره مع ان نورها يقتضي بصاً الاشارة بخلاف سائر الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افراد مواضفة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وان في الواجب انهم واولى اشده في الممكن

بحث تحصيل

وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشار اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائقاً متخالفات بل كون حقيقة واحدة ليس اشراكها بين الوجودات كاشراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت وعرضية بين افرادها اذا الكلية والتجريدية من عوارض الهيئات الامكانية والوجود كما لا يكون كلياً ولا جزئياً وانما لا الغيب بنفسه هو فيها العيب ولا يحتاج الى غيب آخر كما لا يحتاج في موجوده الى وجود آخر لان وجوده ذاته وسببته في بحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والمميز بين حصولها قد يكون مص تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما لم ينفى عنها الغيبات والتخصيص والمقدم والناظر والوجوب والامكان والوجود والعرضية والتمام والنقص لا يبرز ابد عليها عارض لها ونصوده يحتاج الى فهم ثابت وطبع لطيف والعجب من الخطيب الازلي حيث دلت الى انه لا بد من احد الامر من اما كون اشراك الوجود لفظياً او كون الوجودات متساوية في اللوازم فكانه لم يفهم بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة والعجب من ذلك انه صرح في بعض كتابه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهة التساوي انها في المنازعة بحيث لا يغير بها شك وهي امر من ان الوجود ان مقتضى العروضا والتجريدية سواء الواجب الممكن وان لم يقض شيئاً منها كان وجود الواجب من الغير وجعله الامر لم يفهم بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات ومن الناس من يؤمن ان الوجود اذا كان زائداً فهو المطلوب والا فاختلافه في الادعوى والعروض على تقدير المتواطئ بما لا يكون ذاتياً لما نحن من الوجودات المختلفة في العروضا والادعوى ومطلوب زبادة الخاص الوجود وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود لا شئ اعني وجوداً فهو ما بذاته لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الهيئات خصوصاً على ما عدا شئ من كونه اصل الحقيقة الوجودية وبغيره من الوجودات مجليات وجهه وجماله واسعة نوره وكامله وظلال نوره وجلاله واما الثاني فلان في وجوب كون التشكيك خارجاً عن حقائق افراده ومراتب حصصه كلاماً سياسياً لثاء الله تعالى

فصل

في الواجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته المقصود

فصل في معرفة الوجودات والعدمات
 والوجودات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة
 والعدمات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة
 والوجودات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة
 والعدمات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة

فصل في معرفة الوجودات والعدمات
 والوجودات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة
 والعدمات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة
 والوجودات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة
 والعدمات هي التي لا يمكن ان يكون لها علة

من هذا ان الواجب ليس فيه جهة مكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب ومن فروع هذه الخاصية انه ليس له حالة منتظرة
 فان ذلك اصل ينسب عليه هذا الحكم وليس هذا جهة كانه اكثر من الناس فان ذلك هو الذي بعد من خواص الواجب بالذات ووجه هذا
 لانضاف للمفاد ان التوزيع به لا يكون للمفارق حالة منتظرة كانه يمكن خصوصها فيه لا سائر من تحق الامكان الاستعداد وفيه
 والانتقال عن عالم الحركة والاضاع الجبرمانية وذلك بوجه جهة وتكدره مع كونه مجردا في ذاته ولا اصل المذكور تجان احدهما
 ما تجتنبنا بافانها وهوان الواجب لو كان له بالقياس الى صفته كانه جهة مكانية بحسب انه بذاته للزم الركبة ذاته وهو ما استطاع على
 استعماله في الفصل الثاني لهذا الفصل بيلزم ان يكون جهة انصافا بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوا او اثباتها
 ان ذاته لو لم تكن كاتبة فيما لم يرض الصفات لكان يثبت من صفاته حاصل لا رقم غيره فيكون حضور ذلك الغير وجوده على وجود تلك الصفة
 فيه رقم وغيبته وعدمه على عدمه او ذلك لان عليه الشيء الذي يسلزم كون وجود العلة على وجود العلول وعدمها لعدمه وشيئها
 لشيئها واذ كان كذلك لم يكن ذاته رقم اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب
 مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غير حصولها بذات الواجب من حيث هي بل باعتبار حضور
 الغير لو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له رقم ذاتيا اذ لا يوان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت القضية
 مفيدة لم تكن ذاتية اذ لا يتعالى عن ذلك علوا كبيرا واذ لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هـ

محصل

وهي هنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لم يزل من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة وعدمها بالغير لا ان يكون الواجب ذاته او يتبين من عللها
 بذلك الغير ذلك لان ان اردنا باعتبار الذات ملاحظتها مع ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك
 الامر وان اردنا باعتبارها مع عدم الغير فنفس الامر وجودا وعدمه فالملازمة مسلمة لكن بطلان الثاني ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم
 الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يسلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب اجبا فلا يظهر الخلف فالاولى ان يفرق بين المذكور
 هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن تلك الغير وجودا وعدمها فاما ان يجب وجوده
 مع وجود تلك الصفة وهو محال استعماله لوجود العلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال بعين ما ذكرنا
 ولا يخفى ان وجوب الذات لا يمتنع في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا
 مستحيلا لولم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي لشرطية ثبت الملازمة وبطلان الثاني معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس
 لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدمه باعتبار عدم وجودها وعدم اعتبارها في محصل معلولها وجودا وعدمه
 والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول العلول به في الواقع وايضا كما ان اعتبارها المبهمة من حيث هي ليس اعتبارا
 لوجودها بل اعتبارا لعدمها ومع ذلك لا يفتح المهيئة عن احدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور فنقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار
 وجود وصفته وما يكون سبب عدمها وما يتحصل ذلك لعدمه بل لا ينافي حصول احد الطرفين والسبب المقوم له لا نأقول مرتبة لها
 التي تعرضها للعلية والحض من خارج ليست وعاء للكون الواقعي لشي ولا لعدمه اذ لا يحصل لها امر غير انشائها ونفيها ولا علة لها
 مع غيرها وجودا وعدمه فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظتها الغير وان كان مصحوبا لها غير صفك عنها في الواقع بخلاف
 الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعلية وفرضه لا يحصل فلا يمكن ان يكون مرتبة بحيث لا يكون لها انغلاق بشي لا وجودا ولا عدمه كقوله
 ينبوع الوجودات ومثلا الاكون ومثلا طر لاعدام ودرع الفقدان ورفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده
 في ذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له رقم اذ هي التي وجبها في الوجود ووجه ذاته رقم بذاته او مرتبة عدمه لقصور
 ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يجمع له الا ان يكون من اخر اعنه بمحل لا يبقية به فيكون عدمه سابقا على وجوده بذلك المراحل
 ونضاعف الامكانات واعداد مراتب الفقدان لاجل تضاعف التزولات والقصور عن الوجود التام الغنى عما عده بالذات فثبت
 ان كل صفة مفروضة له رقم لها مع اعتبار ذاته رقم بذاته اما الوجود والعدم واما ما كان يلزم اعتبار عدمه معه اذ كان حصول ذلك
 السبب وجودا وعدمه مستندا من حصول سببه وجودا وعدمه فثبت ذلك اعتباره وتغلبه مستفاد ان من اعتبار سببه تغلبه كذلك هذا
 غاية ما يتلوه لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال في هذا الحكم منقوض بالسبب لانضافات اللاحقة لذات المبدأ رقم لجران المبدأ
 فيها بيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له رقم بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمنع تجدها وتبدلها عليه مع

لان الواجب ليس فيه جهة مكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب ومن فروع هذه الخاصية انه ليس له حالة منتظرة
 فان ذلك اصل ينسب عليه هذا الحكم وليس هذا جهة كانه اكثر من الناس فان ذلك هو الذي بعد من خواص الواجب بالذات ووجه هذا
 لانضاف للمفاد ان التوزيع به لا يكون للمفارق حالة منتظرة كانه يمكن خصوصها فيه لا سائر من تحق الامكان الاستعداد وفيه
 والانتقال عن عالم الحركة والاضاع الجبرمانية وذلك بوجه جهة وتكدره مع كونه مجردا في ذاته ولا اصل المذكور تجان احدهما
 ما تجتنبنا بافانها وهوان الواجب لو كان له بالقياس الى صفته كانه جهة مكانية بحسب انه بذاته للزم الركبة ذاته وهو ما استطاع على
 استعماله في الفصل الثاني لهذا الفصل بيلزم ان يكون جهة انصافا بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوا او اثباتها
 ان ذاته لو لم تكن كاتبة فيما لم يرض الصفات لكان يثبت من صفاته حاصل لا رقم غيره فيكون حضور ذلك الغير وجوده على وجود تلك الصفة
 فيه رقم وغيبته وعدمه على عدمه او ذلك لان عليه الشيء الذي يسلزم كون وجود العلة على وجود العلول وعدمها لعدمه وشيئها
 لشيئها واذ كان كذلك لم يكن ذاته رقم اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب
 مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غير حصولها بذات الواجب من حيث هي بل باعتبار حضور
 الغير لو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له رقم ذاتيا اذ لا يوان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت القضية
 مفيدة لم تكن ذاتية اذ لا يتعالى عن ذلك علوا كبيرا واذ لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هـ

الواجب غير كافي في حصولها التوفيقا على امور متعارضة متحدة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا ما التزمه الشيخ الرئيس
في الحيات الشفا حيث قال ولا ينال بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافتها ممكنة الوجود فانها من حيث هي على الوجود بل ليست
الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضى به من استثنى قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الانبياء والمفكرين كصاحب جواسي الذي
وغیره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات قد عرض له لا امکان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امکان بالقياس اليه وان امتنع عليه
الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يفتقر الى ان الواجب بالذات كانه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة
اليه وهي ايضا واجبة المصولة له نعم لان وجودها وابط فضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجودا اخر وممكنات اخر مستندة
الى واجب وجودا اخر كان ذلكا كرو وجهه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء مما يشتمل منه فكلما ان لها وجوبا
بالغير لكونها مبدءا وموجها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير وجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق
الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذي ويرجع الى ان الغير بائي لان يكون الشيء واجب حصول سواء كان من جهة الافضاء و
القيضا او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقار من حيث كون الشيء رشي الوجود على الغير استنادا للحقيقة تعلقي الذات
وهذا لا ينقل عن كون الشيء واجب الحصول للغير لكونه هو يتبع فضه وسواء شفه ومجردا فالحكمي مع ذاته بالامكان والجواز مع
جاءه التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا للوصف والالتحاق من قبل ذاته العارضة الرشيبة التعلقية او من قبل افضاء
مبدءه القياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب الى الممكنات ونسبة الخلافة القومية
اليها واضواؤه لسا طعة على الذات العارضة للوجود ليست متاخرة عن تلك المهيبة الممكنة وليست اضافية كسابر الاضافات التي
تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب للمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته يعنى ان نفس ذاته بذاته
كافية لا تنزع النسبة والمنسوب فيمكن ان يعلم الكمال الاجمالي بعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه نعم وبقدرة التامة الكاملة يفهم جميع
المقدورات وكذلك ذاته كافية في تنوع جميع اللوح وكيفية تحوّلها ونسبتها وادافتها اليه تعالى فليس فعالة الالهية وصنع ولونه
شي من المعاني العدمية كالعدم والامكان والظن والهل والحدوث والزوال والغير والنصرم والفرق والعجب عن الشيخ وشدة
نور طر في العلوم وقوة حدسه ودكائه في المعارف انه ضراد ما كره فهم هذا المعنى والعجب من ذلك انه مما قد نفلت به في غير الشفا
حيث ذكر في التعليلات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وكتاب اولوجيا المنسوب الى المعلم
تصريحا واضحا بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت واما ما نرى من مجرد الاشياء وتعاقبها
وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوجدة الوجود فان الزوال والغيبه عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبه عن بعض آخر
فكيف عن حقيقة الوجود المحيطة بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والالقاء وسنما نحقق هذا المقام من ذي قبل انشاء الله تعالى
المفضل المنعم **فصل في ان واجب الوجود واحد لا يعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما فهم اذ لا نوع حقيقة الوجود كما فهم**
كونه متشخصا بنفسه لانه لا يوجد بغيره واجب وجودا اخر من دون الوجع الى البرهان كما ذكره بعض الناس حيث قال ان ما بينا من
الغبين نفس حقيقة بكني اثبات توحده فان الغيب اذا كان نفس ما هيته شيء كان نوعه منحصر في شخصه بالضرورة وانما قلنا
لا يكفي لك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفه واجبة الوجود وتغير كل منها بنفس حقيقة فلا بد مع ذلك من استنباط
برهان على نفور واجب الوجود في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا متشركين في هذا المفهوم و
متغايرين بحسب ما بينهما من الامور ومابا الامتياز اما ان يكون ثمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما حقا
عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب اما ان يكون الواجب بعينه محجا الى غيره لان
يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فليزمن ان يكون الواجب بعينه محجا الى غيره لان
غيب الشيء اذا كان رابدا على حقيقة عرضها لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو متغ
لان العلة يشتملها سابق على المعلول وتغيره فليزمن تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محجا اليه وجوده كما في
نفسه اذ الغيب للشيء اما عين وجوده اذ في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينال كون الشيء واجبا بالذات قبل هيته بحيث
لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة ان حقيقة الوجود بالوجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة

الواجب غير كافي في حصولها التوفيقا على امور متعارضة متحدة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا ما التزمه الشيخ الرئيس
في الحيات الشفا حيث قال ولا ينال بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافتها ممكنة الوجود فانها من حيث هي على الوجود بل ليست
الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضى به من استثنى قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الانبياء والمفكرين كصاحب جواسي الذي
وغیره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات قد عرض له لا امکان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امکان بالقياس اليه وان امتنع عليه
الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يفتقر الى ان الواجب بالذات كانه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة
اليه وهي ايضا واجبة المصولة له نعم لان وجودها وابط فضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجودا اخر وممكنات اخر مستندة
الى واجب وجودا اخر كان ذلكا كرو وجهه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء مما يشتمل منه فكلما ان لها وجوبا
بالغير لكونها مبدءا وموجها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير وجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق
الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذي ويرجع الى ان الغير بائي لان يكون الشيء واجب حصول سواء كان من جهة الافضاء و
القيضا او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقار من حيث كون الشيء رشي الوجود على الغير استنادا للحقيقة تعلقي الذات
وهذا لا ينقل عن كون الشيء واجب الحصول للغير لكونه هو يتبع فضه وسواء شفه ومجردا فالحكمي مع ذاته بالامكان والجواز مع
جاءه التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا للوصف والالتحاق من قبل ذاته العارضة الرشيبة التعلقية او من قبل افضاء
مبدءه القياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب الى الممكنات ونسبة الخلافة القومية
اليها واضواؤه لسا طعة على الذات العارضة للوجود ليست متاخرة عن تلك المهيبة الممكنة وليست اضافية كسابر الاضافات التي
تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب للمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته يعنى ان نفس ذاته بذاته
كافية لا تنزع النسبة والمنسوب فيمكن ان يعلم الكمال الاجمالي بعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه نعم وبقدرة التامة الكاملة يفهم جميع
المقدورات وكذلك ذاته كافية في تنوع جميع اللوح وكيفية تحوّلها ونسبتها وادافتها اليه تعالى فليس فعالة الالهية وصنع ولونه
شي من المعاني العدمية كالعدم والامكان والظن والهل والحدوث والزوال والغير والنصرم والفرق والعجب عن الشيخ وشدة
نور طر في العلوم وقوة حدسه ودكائه في المعارف انه ضراد ما كره فهم هذا المعنى والعجب من ذلك انه مما قد نفلت به في غير الشفا
حيث ذكر في التعليلات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وكتاب اولوجيا المنسوب الى المعلم
تصريحا واضحا بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت واما ما نرى من مجرد الاشياء وتعاقبها
وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوجدة الوجود فان الزوال والغيبه عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبه عن بعض آخر
فكيف عن حقيقة الوجود المحيطة بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والالقاء وسنما نحقق هذا المقام من ذي قبل انشاء الله تعالى
المفضل المنعم **فصل في ان واجب الوجود واحد لا يعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما فهم اذ لا نوع حقيقة الوجود كما فهم**
كونه متشخصا بنفسه لانه لا يوجد بغيره واجب وجودا اخر من دون الوجع الى البرهان كما ذكره بعض الناس حيث قال ان ما بينا من
الغبين نفس حقيقة بكني اثبات توحده فان الغيب اذا كان نفس ما هيته شيء كان نوعه منحصر في شخصه بالضرورة وانما قلنا
لا يكفي لك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفه واجبة الوجود وتغير كل منها بنفس حقيقة فلا بد مع ذلك من استنباط
برهان على نفور واجب الوجود في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا متشركين في هذا المفهوم و
متغايرين بحسب ما بينهما من الامور ومابا الامتياز اما ان يكون ثمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما حقا
عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب اما ان يكون الواجب بعينه محجا الى غيره لان
يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فليزمن ان يكون الواجب بعينه محجا الى غيره لان
غيب الشيء اذا كان رابدا على حقيقة عرضها لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو متغ
لان العلة يشتملها سابق على المعلول وتغيره فليزمن تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محجا اليه وجوده كما في
نفسه اذ الغيب للشيء اما عين وجوده اذ في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينال كون الشيء واجبا بالذات قبل هيته بحيث
لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة ان حقيقة الوجود بالوجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة

الواجب غير كافي في حصولها التوفيقا على امور متعارضة متحدة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا ما التزمه الشيخ الرئيس
في الحيات الشفا حيث قال ولا ينال بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافتها ممكنة الوجود فانها من حيث هي على الوجود بل ليست
الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضى به من استثنى قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الانبياء والمفكرين كصاحب جواسي الذي
وغیره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات قد عرض له لا امکان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امکان بالقياس اليه وان امتنع عليه
الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يفتقر الى ان الواجب بالذات كانه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة
اليه وهي ايضا واجبة المصولة له نعم لان وجودها وابط فضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجودا اخر وممكنات اخر مستندة
الى واجب وجودا اخر كان ذلكا كرو وجهه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء مما يشتمل منه فكلما ان لها وجوبا
بالغير لكونها مبدءا وموجها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير وجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق
الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذي ويرجع الى ان الغير بائي لان يكون الشيء واجب حصول سواء كان من جهة الافضاء و
القيضا او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقار من حيث كون الشيء رشي الوجود على الغير استنادا للحقيقة تعلقي الذات
وهذا لا ينقل عن كون الشيء واجب الحصول للغير لكونه هو يتبع فضه وسواء شفه ومجردا فالحكمي مع ذاته بالامكان والجواز مع
جاءه التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا للوصف والالتحاق من قبل ذاته العارضة الرشيبة التعلقية او من قبل افضاء
مبدءه القياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب الى الممكنات ونسبة الخلافة القومية
اليها واضواؤه لسا طعة على الذات العارضة للوجود ليست متاخرة عن تلك المهيبة الممكنة وليست اضافية كسابر الاضافات التي
تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب للمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته يعنى ان نفس ذاته بذاته
كافية لا تنزع النسبة والمنسوب فيمكن ان يعلم الكمال الاجمالي بعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه نعم وبقدرة التامة الكاملة يفهم جميع
المقدورات وكذلك ذاته كافية في تنوع جميع اللوح وكيفية تحوّلها ونسبتها وادافتها اليه تعالى فليس فعالة الالهية وصنع ولونه
شي من المعاني العدمية كالعدم والامكان والظن والهل والحدوث والزوال والغير والنصرم والفرق والعجب عن الشيخ وشدة
نور طر في العلوم وقوة حدسه ودكائه في المعارف انه ضراد ما كره فهم هذا المعنى والعجب من ذلك انه مما قد نفلت به في غير الشفا
حيث ذكر في التعليلات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وكتاب اولوجيا المنسوب الى المعلم
تصريحا واضحا بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت واما ما نرى من مجرد الاشياء وتعاقبها
وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوجدة الوجود فان الزوال والغيبه عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبه عن بعض آخر
فكيف عن حقيقة الوجود المحيطة بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والالقاء وسنما نحقق هذا المقام من ذي قبل انشاء الله تعالى
المفضل المنعم **فصل في ان واجب الوجود واحد لا يعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما فهم اذ لا نوع حقيقة الوجود كما فهم**
كونه متشخصا بنفسه لانه لا يوجد بغيره واجب وجودا اخر من دون الوجع الى البرهان كما ذكره بعض الناس حيث قال ان ما بينا من
الغبين نفس حقيقة بكني اثبات توحده فان الغيب اذا كان نفس ما هيته شيء كان نوعه منحصر في شخصه بالضرورة وانما قلنا
لا يكفي لك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفه واجبة الوجود وتغير كل منها بنفس حقيقة فلا بد مع ذلك من استنباط
برهان على نفور واجب الوجود في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا متشركين في هذا المفهوم و
متغايرين بحسب ما بينهما من الامور ومابا الامتياز اما ان يكون ثمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما حقا
عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب اما ان يكون الواجب بعينه محجا الى غيره لان
يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فليزمن ان يكون الواجب بعينه محجا الى غيره لان
غيب الشيء اذا كان رابدا على حقيقة عرضها لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو متغ
لان العلة يشتملها سابق على المعلول وتغيره فليزمن تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محجا اليه وجوده كما في
نفسه اذ الغيب للشيء اما عين وجوده اذ في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينال كون الشيء واجبا بالذات قبل هيته بحيث
لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة ان حقيقة الوجود بالوجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة

هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شئ آخر له ايضا هذا الوجود فرضا مباينة اصلا وتباين فلا يكون اشان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات بقوله صرح الوجود بالذات لا انتم منه كما فرضتم ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا مزية في شئ فوجب وجوده الذي هو ذاته ثم بعد على وحدته كما في التلويحات شهد الله لا اله الا هو وعلى موجوده الممكنات به كما في قوله تعالى ولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد **برهان عرشي** ولنا ثبوت الله تعالى بملكوته لا على برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود ثم يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعي بانه متعبد مقدّم وهي ان حقيقة الواجب نعم لما كان ذاته مصداقا للواجب ومطابقا للحكم عليه بالوجودية بلا جهة اخرى وغير ذاته والا لزم احتياجه كونه واجبا وموجودا الى غيره كما من البيان وليس للواجب جهة اخرى في ذاته لا يكون تلك الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالآخرة وقد تحقق بساطة نعم جميع الوجود كما سيجي في نقول بلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا واجبا مجمع بحيثيا الصحيح وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والامر لا يمكن حقيقة بقاها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فافدا لم يمتنع من ثبوت الوجود ووجوبه وجوه التخصيص او عاذا ما كان من كمالات الوجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الجهة مصداقا للوجود فيتحقق في ذاته جهة مكانية او متاعية بخلاف جهة الفعلية والتخصيص فيكون ذاته من حيثية الوجوب وغيره من الامكان والامتناع والجهة بنظم ذاته من جهة وجوده وجهة عدمه فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع جهات ثبوتها فاذا تمهدت هذه المفاهيم التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصل الذات الواجب وان كان في غيره يكون من شئ ما عنه فانضام لدنه فنقول لو تعدد الواجب الذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومه كما من الملائكة بين الشبهين لا شغل عن معلوليه احدهما للآخر ومعلوليه كل منهما لامتثال فعله لى واحد من التقديرين فلم يمتنع معلوليه الواجب وهو من فرض الوجوب لهما فان كل منهما من جهة من الكمال وخطم الوجود والتخصيص لا يكون هو الآخر ولا منعهما عن شئ ما من لدنه فيكون كل واحد منهما عاذا ما للشاة كالبه وفافدا لم يمتنع وجوده سواء كانت متشعبة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب الكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شئ وفقد شئ اخر من طبيعة الوجود ومراعاة الكمال به فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ببناء الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من شرط الفصل وكمال الوجود جامعاً لجميع الثبوتات الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود والموجود بما هو موجود فلا ينافي له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان يوضع للتوسطين فضلا عن الناضبين لا بدناؤه على كثير من اصول الفلسفة والمفاهيم المطربة المنفردة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من وناضت نفسه بالفلسفة ترجع على كثير من البراهين الشديدة القوة **فصل** في استنباط القول في الجهات الثلاث ودفع شكوك قيلت في لزومها ان من الشكوك الفخرية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخرج عنها شئ من الاحكام والادوات ان الوجود الواجب لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب لعلنه فينتقم على هذا الوجوب وجوبا حرا الى نهاية الوجوب على ما ذكره الحكم الطوسي انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كون معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المنصور الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معلولات للعقل بشرط الاستناد المذكور وليس بموجودات في الخارج حتى يكون عللة للاثوار التي تستند اليها او معلولا لهما كما ان تصور بدلان كان معلولا لم يتصوره لا يكون عللة لزيد ولا معلولا له وكون الشئ واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عطف عاقل مستند الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقض الوجوب وهو لا لا وجوب عدى فيكون هو شوبيا وايضا هو ناكذ الوجود فكيف يكون عدميا واجبا ان لم يكن عدميا بمعنى المعدم المطلق او بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شئ بل بمعنى المعدم المعنى الموجود في الذهن والنقض وان انفسا جميع المفاهيم لكن لا يلزم صدقها كلها على جميع الموجودات العينية البسيطة المنع والمكن العام نقضين واحدا وهو المنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شئ بشئ لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاضاف كما هو المفروض عندهم بل انما يستلزم ثبوت المشتب

فان اذا كان بعض الامور الذهنية كالعلم مثلا ثابته في الخارج لثبوت ومن المشهور ان المسلم ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها

للموصوف بها يجب فان يكون مثل هذا الامر موجودا فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل باي من هذه المفهوم وامثا
 من الموجودات العقلية فضلا عن جعله من الاعراض والحوادث بسفاد ما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرباطي وان احدهما وهو الوجود
 المثل في الهليات المركبة غير الاخر وهو وجود الاعراض والصور الحادثة وان قولنا وجودا مثلا هو بعينه وجوده بلب معناه غير معنى قولنا
 وجوده في نفسه هو انه موجود بلب وان ج في الاول لا بد وان يكون من الامور الموجودة في انفسها لا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل
 الفرق بين المعنيين فحيز بل بما سلم الفسا اللازم والزم ومن حق الامر يعرف انه قد يكون الشيء منسج الوجود في نفسه بحسب الاعيان
 ممكن الوجود الرباطي بالقياس الى الغير ومن ههنا ايضا اثبات الشبهة التي اوردناها من اهل الشك الجدل على المحصلين من
 الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن كذلك الا لا اذهان وفي اعتناء العقل فقط لا في الاعيان
 فلو لم ان يكون الممكن في الخارج اما منع او واجبا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية ولك ان تدفعها بما تحصلت انه لا يلزم من
 الحكم على الشيء بمتمم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا لا اعتبارا وبما يجري هذا الاحتياج في الامتناع والبر لا امتناع المنع
 صورة في الاعيان فالجمل ما ذكرناه **تصالح اتفاق** ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود
 المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والمقدم ونظائرهما وانهم يحالفون الاذهان من حكماء الروا حيث قالوا بان نحو وجود
 المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فنشأ ذلك ما حقتاه وفي التحقيق وعند المنقش لاختلاف بين الرايين ولا منافضة بين القولين
 فان وجودها في الخارج عبارة عن اضافة الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد ريت ان الوجود الرباطي في الهلية المركبة الخارجية
 لا ينافي الامتناع الخارجي للحوادث فعلى ما ذكرنا على كلام ارسطو واتباعه فلا بد عليهم لشبهات المناخرين سيما الشيخ المشائين صاحب الاشياء
 وما تحققت انك تشك لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطوبات الكلاسيكية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
 وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان ثبوته وان كل عدم فانه يفرق ويتحقق بالوجود فابكون له عدم يكون له ثبوته
 ما له ثبوت فهو ثابت فانه ان نفي اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان نفي بانه ليس من الاعداد بل من مجموع
 العقلية على الهيات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم
 الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كانه سائر الطابع الذهنية التي هي وضا الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان
 وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدق عليها وهذا احد معاني الوجود الرباطي وما التعريف بالوجود فاما بلز
 في عدم كونه سلب الوجود لا في مطلق السلب للاشياء فان من السلب سلب الطبيعة لعدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون السلب سلبا
 لسلب فيكون ثبوته اضافيا وهو المعنى في تحديد السلب بهذه الطبيعة الاطلاقية كانه السفاء ان الثبوت واعني الاضافة في المطلق اعم
 من ان يكون حقيقيا في نفسه وبلاضافة فقط بغير جزء من بيان السلب انه موجود في السلب كاذب اليه بعض اشياء المشائين من مفسري
 كلام ارسطو طالع ليس في السلب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال ان البصر جزء من العيني وان الاعداد تعرف بمكانها ليس يعني بان البصر
 موجود مع العيني بل يريد ان العيني لا يمكن ان يتحد الا بان يضاف السلب البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لان نفس العيني لم
 في مباحث المشية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان جعل الامكان وقيمه واشباهها من المعاني العقلية انما ينقطع لزوم السلب
 المتولدة لا الى نهاية له في الخارج وليس يحتم لزوم التسلسل في اعتناء العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اضافة الشيء بالامكان يلزم
 ان يكون على سبيل اللزوم والازم جواز الانقلاب فيكون لا مكان الشيء وجود العقل وانضافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب
 وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاضافة بالامكان على حال من عناصر العقود بوجوب اللانهاية ايضا والحوادث التسلسل ههنا
 بمعنى لا يقتل لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان يضاف اليه لانه بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل وتحقيق هذا المقام ان
 كون الشيء معقولا منظورا في العقل غير كونه آلة للعقل في تعقله لا ينظر فيه بل انما ينظر به مادام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الاشياء
 مثلا بصورة في عقلنا وبكون معقولنا الانسان فنخرج له منظر في الصورة التي بها تعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها بحسب
 حكمنا على الانسان ان جوهره يكونها جوهر او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها
 عرضا قائما بغيره وما وجدناه كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن الصور عنوا ذلك انما
 في كونها معقولة لا احتياج الى صورة اخرى تكون هي آلة ادراكها لا اننا اذا عقلنا مشية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهر اجوابا

[illegible]

و قد ورد في الخبر ان
 من كان له دين عليه
 من الف درهم او اكثر
 فليؤد به في يوم
 الجمعة و ان كان
 عليه من الف درهم
 او اكثر فليؤد به
 في يوم الجمعة
 و ان كان عليه من
 الف درهم او اكثر
 فليؤد به في يوم
 الجمعة و ان كان
 عليه من الف درهم
 او اكثر فليؤد به
 في يوم الجمعة

بالفعل كان القضية الممكنة بكيفية صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانهم كونه قد عني نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ
كلامه حد الاجراء لان اللزوم مجرد كونه صحيحا لا يتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير متزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للادعاء بحكم عليه
باللزوم وانما اللزوم لا يثبت بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في المحوطة واذ لو حظا بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوماً للمفهوم
الموجودة في العقل المحوطة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في النفس ليس بهذا الاعتبار موجوداً بالعرض انما بما
حقيقاً ذهناً فوجودها بوجوبها يتزاع منه من قبيل الاول الذي يمنع ان يكون موضوعاً للحكم الجاهلي بل ولا سلباً ايضاً وجود الموضوع
لا يمكن ان يكون بعينه وجوداً لصفة سواء كانت حقيقة او انتزاعية ولا لبطال الفرق بين الذاتي والعرضي فان وجود الماء مثلاً في ذاته
غير وجوده الفوقية الشائبة اذ الماء في مرتبة وجود ذاتها سواء لا غير وانما الفوقية نعرضها بحسب جودها لها يكون متاخراً عن وجودها
لذاتها فانها على ما مر من ان اللزوم لم يتحقق رابطي بكيفية كون احد الشئيين لازماً والاخر ملزوماً وهذا النوع من الوجود رابطي وان كان ذهنياً
الى الخارج اذا كان انصافاً للزوم بالامر اللزوم في الخارج لكن ليس هو نوع وجود اللزوم في نفسه لان وجوده في نفسه والحصول للذات بل هو
مخففه مع قطع النظر عن كونه رابطاً بين شئيين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظة
في نفسه لا يتفك عن انصافه بكونه رابطاً بين شئيين وهذا كما في ملاحظة السلوك الاعداء فانها وان كانت حقيقة لها أسلوب الاشياء
واعداها لكن العقل ان لم يحظها كذلك واذا صارت معقولة قد عرض لها نوع من الوجود ثم مع ذلك لا يتفك عن كونها أسلوباً واعداً اما لان
ماهيتها كالحكم وقد مر ان الوجود ما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهوم ما خفي على مفهوم العدم وشريك الباري في
الفيضين ففهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الجمل الذي الاول لا بحسب الجمل السابع الصناعي فندبر فيه ثم ان في كلامه بعضاً من
الانطواء اما اولاً فلان بعض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واشتية بخلاف القسم الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضيه
قادرين وغير قادرين لا يمكن الحكم الجاهلي عليها بيقين حكماً صادفاً بحسب الخارج فاذا حدثت الاشتية صار كل واحد منهما له وجود في الخارج
وقبل القسم ليس شيء منها موجوداً اصلاً انما الموجود هو المادة القابلة لها بعد وجودها المساعدة لها قبل حدوثها ثم الوجود على رايه
امر عقل انتزاعي نسبي لا تخصل له الا بما يتزاع منه فيكون واحداً بوحدة ما يتزاع منه كثيراً بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من
تعدد ما موجودة بوجود واحد واما ثانياً فلان خصوصيات الاحكام وان افترضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس بكيفية الحكم
شيئاً بالاجزائي وجوده الانتزاعي بل بقول ما ذكره من ان خصوصيات الاحكام ما يقتضي خصوصيات الوجود لموضوعاتها في ما وقع عليه
من الاكتفاء في الحكم على شيء بالاجزائي وافعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تخفيفه
وعاء شوية الذهن فظن دون الخارج واما ثالثاً فلان القضية الممكنة وان لم يقض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها
الوجود بالفعل في الذهن على وفاء سائر القضايا ولا شأن بالقضايا التي كلامنا فيها الا استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف
بصور الاكتفاء في جود موضوعها بخلاف الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجاً ولا ذهناً الا بعد ان يصير منظوراً اليه
واما رابعاً فلان عدم اقتضاء الممكن وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كائن لا يمكن من غير ان يكون
موجوداً في الاعيان كيف الكتاب بالامكان حال خارجي ازيد والحال الخارجي شيء لا يتفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة
من جهة امكان الانصاف بالحمول لا يستدعي وجود الموضوع اى كيفية الرابطة اذا كانت امكاناً فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكاناً
لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضاءها له من جهة اخرى كما باعتبار اصل الحكم
الخارجي مع قطع النظر عن جهته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام
لا في جهتها على ان الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة **فصل** في استقراء المعاني التي يستعمل فيها اللفظ الامكان او لفظ الامكان
في استعمال الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب صنع ذات الموضوع او سلب اشتغال النسبة بين طرفي العقد والاشتغال هو
ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه وضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب الخالف لبقاء سلب احد هذين الامرين فصا معنى امكان
بحسب عالم ضرورة الطرفين المقابل وانما توصف به النسبة المخففة على طريقة المجاز في باب وصف الشيء بحال متعلقة الغير الواقع
في نفس الامر فعندهم ما ليس يمكن فهو متنع والممكن واقع على الواجب على ما ليس بواجب لا متنع ولا يقع على المتنع الذي يقابل له لا على ان
هناك طبيعة جامعة لها في نفس الامر لان ما ليس في نفس الامر ما الوجوب والامكان واما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوماً

[illegible]

والله اعلم
بما فيه
الغيب
والله اعلم
بما فيه
الغيب

2-2

[illegible]

معدوم بما هو معدوم من غير أن يمكن بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علته وبالحكمة وجود ما يضاهيه وجوده والامكان مقبلاً إلى الوجود لا يعرض للواجب الغيبي بالقياس إلى الشيء من الموجودات الممكنة إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجباً آخر وبالقياس إلى ما فرض من مجموعاً واجباً آخر ويعرض أيضاً الموجودات الممكنة بعضها مقيساً إلى بعض ولعلها كانت ممكنة كذلك والوجود ممكن مقبلاً إلى معدوم ممكن أو بالعكس كل ذلك بشرط أن لا يكون بين المقيس والقياس اليه علاقة عليّة أو معلوليّة ويعرض لصور منقضة بالذات بالقياس إلى العدميات أشياء ممكنة بالذات وما يلزمها العدم العلاقة الاستدعائية بينها تفصيلية وجوباً لعلّ بالقياس إلى وجود المعلول عبارة عن استدعائية بحسب جوبه لها أن يكون هي ما وجب لها الوجود ما بينهما كما في العلة الأولى أو غيرها وجوب المعلول بالقياس إلى وجود العلة كونهما بمنزلة متبعية إلا أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن المعلول له وجوب حاصل لمن العلة فإن هذا حال المعلول في نفسه وإن كان من جهة إعطاء العلة إياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير وجوباً لحد المعلولين لعلّ واحدة بالقياس إلى الأخر عبارة عن كون الآخر باقياً أن يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء المفروض وردهما جميعاً مع عدم الالتفات إلى أن هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لأن هذا حال شقيقه لاحاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك لأنه اعتباراً في الشيء بحسب ما لا يتم حال الغير عند ما يلحظه مقيساً اليه لا من حيث هو في نفسه من قبل اقتضاء الغير وهذا في صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامية وأما في طريقنا فيلوح لك ما في أن كنت من أهل الطريق فيقول المعلوم واجباً لعلّ وبالقياس إليها جميعاً ما يخالف العلة فإنها واجبة بالقياس إلى المعلول لا بغيره وكذلك واحد من معلولين لعلّ واحدة نظر إلى الأخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس إلى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب اقتضاء الغير وهو يجمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة أو عدمه بالنسبة إلى وجودها ويعتبر عنه بالتحقق في عكس هاتين الصورتين وفي عدم أحد معلولين لعلّ واحدة بالقياس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر والامكان الخاص بقبلاً إلى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب اقتضاء حال الغير وجوداً أو عدماً حينما يلحظه مقيساً اليه هذا إنما يتحقق في الأشياء التي لا يكون بينهما علاقة طبيعية من جهة العلنية والمعلوليّة والافتقار في معلوليّة لعلّ واحدة **فصل** في أن الأمكان لا يحصل أن يكون بالغير لما يتقن أن قيمة الشيء إلى الواجب الممكن والمنع منفصلة حقيقية وكل مفهوم مفقود ذاته ماضٍ في الوجود أو لا ماضٍ في العدم ولا وهذا في التحقيق منفصلان حقيقيان كل واحد منهما مركب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزائها أكثر من اثنين فإنها تكون بالتحقق منفصلان في الشيء باعتبار وجوبه أخذ لا يكون إلا واحدة الثلاثة فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب صفة مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جهة هذه الثلاثة المنفصلة الأمكان فلنوفر أن يكون له مكان بالغير لكان الشيء واحد بالنظر إلى حيثية واحدة أمكاناً واحداً بالغير والآخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في حدّ لا بمعنى اقتضاءها له لاسيما ذلك كما سنبين في الاستحسان أن يكون مكان واحد مستند إلى الذات بالمعنى المذكور وإلى الغير جميعاً كما مر من الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات وأما تحقق امكانه في شيء واحد باعتبار واحد فهو مستبعد الفناء فكما لا يتصور شيء واحد باعتبار واحد وجوداً أو عدماً فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذات أو الحثثيات المتكثرة للذات ضروراً وجوداً واحداً وضروراً عدماً واحداً ولا ضروراً أن لوجود واحد وعدم واحد كيف هذه المعاني طبائع ذهنية لا يتحصل إلا بالاضافة ولا يتحدد كل منها إلا بتعدد ما اضيفت إليه فلنوفر مكان بالغير شيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير هو في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكاناً وقد علمنا بطلان ضرورة وجود واحد من الوجود والعدم فقد زاد ذلك الغير ما يقتضيه تشوكاه مصادم ما استوجبه بطبيعة والبركان إذا كان الوجوب والامتناع بالغير حين كون الذات مضافة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات أمكاناً للغير ورين لا اقتضاءها لسلها وبينهما فرق إذا دلّ سلباً بحسب الإيجاب سلباً والإيجاب عدول والثاني إيجاباً لحد ما والسلب ^{البياني} بحسب ما هو كذا لا يجمع صدقة على شيء بحسب صدقة على شيء بحسب ذاته إلى اقتضاء نقيضه من تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم الهيئات على المعنى المصطلح الشائع في اللوازم بل على مجرد كون الهيئة كافية لصدقة عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء نعم تساوى طرفي الوجود والعدم نظر إلى نفس الذات الأمكانية حين ما هو موجود أو معدوم في الخارج وثابت في العقل أو صحة إيجاب سلب الغير

[illegible][illegible]

ان يكون امر عقليا وايضا لو كان لا مكان الممكن صورة عينية لما امكن بحقوق الوجود والوجوب بالغبر للهية لان ضرورة الوجود اذا كان حال الوجود يا خارجيا لكان حال الالهية الموجودة فينا ضرورة لحدسها التي هي ايضا صفة خارجية نعم اذا كان لا مكان للهية باعتبارها لاحتظها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها وعدمها فلا يثبت ثباتها للهية الماخوذة على هذا الوجه وجودها وعدمها الحاصل لها الامر انها بل من غيرها فالحقيقة موضوع الوصفين متعدد وملحق القين مختلف واماما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئين عن ذاته المقيستين الى ذاته فحاشا لظاهره لا مناط القسمة الى الواجب الممكن والمنسحق حال الشيء بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقيده بقيود مقايسته الى شيء اشكاله وتفصيلها ان الذين يقولون ان الامكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الاعيان هوية ذاتها على ذات الممكن والواجب الموجود والواحد والشيء ربما احتجوا على اثبات دعوىهم بحج اولها انا اذا حكمنا على الشيء بان ممكن في الاشياء ندرك تقديريه بين هذا وبين ما يحكم انه ممكن في الذهن فليس الا ان الممكن الخارجي مكانه في الخارج والممكن الذهني مكانه في الذهن ومن عليه نظائره وثابتها ان لا يمكن الشيء ممكن في الاعيان لكان في الاعيان اما منسحقا او واجبا اذ لا يخرج للشيء عن احد هذا الا ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بان ممكن او موجود او واحد في الاعيان ضروري وجودا وضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثتها لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية واصفا عقلية لا امورا عينية في ذات الحقائق كان للذهن ان يصفها باي مهية اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من المنسحق كشراب الباري واجتماع النقيضين والعدم الطلق ممكنا وقس عليه غير ذلك باعتبارها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجد الفاعل الا لانه ممكن في الاعيان لا لانه ممكن في الذهن فحسب الا ما حصل له تحقق الا في الذهن فاوجد الخارج فلا بد من ان يكون له مكان في الخارج وهذه الحجج اقوى مما يمكن ان يذكر من قبلهم في كون الامكان وبسائر الامور العقلية والادوات الذهنية التي يجري مجراها لخاصة عينية لكن لما سبق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان ونحوه امور ذاتة على الحقائق التي اضيف اليها العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان وغيرها مثلا وجدها في حد نفسه لا يجب ان لم يكن الامكان ذاتها او اشياء وكذا سائر النفوس التي ليست نفس الهية ولا جزئها وان هذه الامور الزائدة لها صور في الاعيان فليس لهم الا في النفس التي هي نفس حقيقة الوجود عند الرايحين برهان خاص بالوجود لا تأثير لشيء من هذه الحجج في ان الوجود صورة في الاعيان بل هو ما حصل له بالهام غيب وتأييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق سماوي وقول من قال انه ممكن الموجود في الاعيان فيستدعي ان يكون امكانه وجوده في الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء ممكن في الاعيان ان يكون مكانه واقعا في الاعيان لما علمت من ان الوجود الرباط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه في الاعيان ممكن كما هو محكوم عليه ايضا من قبله انه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية امي ونحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها العقل نارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا وبساو النسبة الى العين والذهن وكما لا يثبت لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة في الاعيان لم يكن المنسحق في الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا قلنا ليس لان يقول ما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب الامكان حالها واحد انها من الاوصاف العقلية التي لا صورة لها في الاعيان مع انصاف الاشياء بها في الاعيان والادهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية واماما وجد المطارحات لصاحب الاشتراك في ابطال كون الامكان والامتناع والوجود خا صرة في الاعيان من ان حالها كمال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء تنصف بها في الاعيان ولا صورة لها في الاعيان ولا منافات بين ان يكون زيد جزئيا والانسان كليا في الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور المنسحقة الخفية في الاعيان فكذلك الحال في انصاف شيء بالامكان والامتناع ونظائرها فنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع ونظائرها الى الكلية والجزئية ونظائرها قياس بل اجامع فان مصداق انصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس لان وجودها الذهني بخلاف الانصاف بامثال هذه الاوصاف التي تذكر في العلم الكلي فانه قد يكون بحسب حال المهبط في العين وان كان ظرف تحقق القسطنطين في نفسها انما هو للذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان ارد بالامكان الكيفية الاستعدادية

[illegible]

فقول ان المعلول الاول ان اعتبر مهية التي هي عبارة عن مقصوره على العلم بالامر وخضوعه بقية المتصوب بشو الظلمة والعدم
وان كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقصورا تحت شعاع نور الاول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال وجوده اذ لا وانما
من تلك الجهة ما شئنا من حيث هي فحق ليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الجهة لعدم الارتباط بغيره
الواجب من هذه الجهة وان اعتبر من حيث وجود المقوم بالحق الاول الواجب لوجوده فعدمه منع باسراع عدم قومه ووجوده مستلزم
لوجوده استلزام وقوع المعلول ووقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للحال اصلا وليس لعدته نفسه اي نفس له عدم جهته
امكانه كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما من الفرق بين الضرورة الالزامية وبين الضرورة
المعقبات بالذاتية المقيدة بها فلذلك لا يلزم ههنا كون كل عدم مستغنا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية الطوع والوضوح على
اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذاتية فلا يبعد ان يقول احد ان كان يعني بالاول شئ الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى
المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة الزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله
وان اردنا ان على ذلك ليقدر لا يكون مستلزما للوجوب نفس الامر فموظا لم يطل ان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما
لعلة اولئك بخلاف الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعللة لاجواب ان المعلول ليس مهية نفس الممكن بل وجوده معلول
لوجود العلة وعدمه لعدمها ويقول ايضا ان كان يعني بخبر الشفيع ان عدمه للمنع بالعللة ليس ممكنا بالذات فهو مستبعد في الفضا فان
الامتناع بالغیر ليس بصادم الامكان بالذات وليس بنفسه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اولئك عنينا بان عدمه بما هو عدم
ليس لاجهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس لاجهة الوجوب كيف عدمه يستحيل ان يصفى بامكان الوجود كما ان الوجود
يستحيل عليه قبول عدمه والامر الاكفالات في المهية وكون معروض الامتناع بالغیر والوجوب بالغیر في الموصوف بهما ممكنا بالذات
بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او بالضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب انه غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس
الوجود والعدم واما في شئ منهما فالموصوف بالوجوب بالغیر هو الوجوب المغلق بالغیر وبالامتناع بالغیر عدمه المقابل له فان قلت
ضلي ما ذكرت من جواز العلاقة الزومية بين الممكن والمنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نفى هذا الجواز في القياس الخلفي حيث
يثبت استحالة شئ لا استلزام وقوعه مستغنا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته مستغنا لذاته فلا يلزم الاستدلال لجواز
كون البعد الغير الشاهي مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المشاهي محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال
قد مضى مع جوابه والآن ندفع به الان هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب لوقوع والتحقيق في نفس الامر واما
ابا واما خارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه ههنا هو ما يكون مصداق نفس مهية الشئ بحسب
ذاته بذاته لا بحسب اوقع فان حال المعلول الاول وساير الابداعات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذاهبهم
دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه تخفف تحت سطوع نور الفيض نعم فال ممكن بهذا المعنى مستلزم للحال الامر حيث ذاته بل حيث
وصفه الذي هو عدمه كما انه مستلزم للوجوب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم
الحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبهذه افران كما ان الامتناع الذاتي ايضا قد يعني به ضرورة عدمه بحسب نفس الذات
والمهية المقدرة كانه شريك الباري واجتماع التفضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداق تلك نفس المهية
المفروضة او شئ آخر واما مهية مستند له مقتضى اياه في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب بطور الوجود وههية الكون وطبيعة
الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر واما
سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذا في الفيض الواحد لاجل علة مقتضية له وقد يرد للاول الدوام الاذلي وللثاني الدوام الذاتي
فان قد ثبت ان امثال الاقضية الخلفية وكثير من الشرايط الاستثنائية انما يستبين فيها بالبدية العقلية انما يلزم من فرضه
منع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا يتفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبما هيته مستغنا او بواسطة سبب تالم السببية
لا امتناعه كما يقال الجوهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا لاحقا والاى وان كانت ممكنة لعدم بوجه كان عدمها بعدم
عليها فياضة لذاتها وكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التالين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر
ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفى مكان عدمه عنها بحسب مرتبة

[illegible]

المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي بلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى
القبول الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرون عن هذا التصو الفصيح **وهو ازا حدة** بما فرغ سمعك في بعض
المسعودات العلمية شبيهة في باب انصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين
يمنع ان يقبل مقابل ما ينصف به والا اجتماع المقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الحاص
لان امتناع احدهما لغيره ليس يلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود
سببه الشام فموجب او مع دفعه فمتنع فان لم يمكن فمتنعهم يقولون في دفع الاول ان الزيد غير حاصر للشقون المحتملة ان اريد من الوجود العدم
التحقيق اذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منها اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم
قبول العدم من حيثية الانصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها
عن الوجود وان اريد بها مجرد التوقيت قلنا ان تخاركا من الشقين قوله في كل من الحالين اى الوقتين يمنع ان يقبل مقابل ما ينصف
قبل هذا ممنوع والسلم هو امتناع الانصاف بثبوت مع تحقق الانصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالحدود غير لازم
واللازم غير محذور وفي الثاني يقال ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الزيد فيه محتمل ان اريد المهية بحسب حالها
واعتبار المراتب فيها الا ان يراد في الشق الثاني وضع المهية لا معينة الرفع وان اريد المهية بحسب الوجود فيصير الزيد لكن انصاف المهية
بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوقا اما بالوجود
السابق واللاحق الذين احدهما بسبب فضاء العلة والاخر بحسب حاله في الواقع واما بالامتناعين الجانب المخالف السابق واللاحق
لكن لا يصادق شيء منهما ما هو حاله بحسب ما هي من حيث هي هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية
بعلة الوجود وان المنصف بالوجوب السابق واللاحق اما هو وجود كل مهية مكانية لا نفسية من حيث نفسها فان حيثية الاطلاق عن الوجود
والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشئا من حيثية الذات او من حيثية العلة المقضية له فالمهية الامكانية لا يخرج ولا يخرج ابدا
بحسب نفسهما من كم البطون والاختفاء الى مجلي الظهور والاشود فهي على بطلانها وبطونها وكونها اذ لا ابدا واذا الوجود ينصف باصل
الوجود فعلى الطرفين الاولى قياس الصفات الخارجية الوهي بعد الوجود فلم ينصف شيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية
الانفس الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود ينفعه مهية خاصة من المميزات المعبر عنها عند
بعضهم بالنوع وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرأة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجوده في العكس
ويقتدر بغيره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويحرك بحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الوجود وكل
على طرفي الحكاية والتحليل لا على طرفي الاتصال والانصاف بثبوتها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وثوابه فان المهية
نفسها خيال الوجود وعكسه كذلك يظهر منه في المدرك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء
ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتأخر المحي الدين الاعرجي في الباب الثالث والستين من الفتوح المكية اذ ادرك الانسان
صورته في المرأة يعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه وانما ادرك صورته بوجه لا يراه في غايته الصغر لصغر جرم المرأة او الكبر لعظم
ولا يقدر ان يتكرانه راي صورته ويعلم انه ليس في المرأة صورته ولا هي بينة وبين المرأة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راي صورته وما
صورته فان تلك الصورة المرئية وابن محلهما وما شانهما وهي ضمنية ثابتة موجودة معدومة معلومة بمحمولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة
بعده ضرب المثل يعلم ويتحقق انه اذا عجز حارفي ذلك حقيقة وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو كالحمار اذ عجز واجهل
حرة **فصل** في ابطال كون الشيء اولاً له الوجود والعدم اولاً له غير الغنى عن الوجود لعلك لو تفتطنت بما سبق من حال التماس
من انفسها ومن كيفية الحق في معنى الامكان اليها لا يحتاج الى مزيد فبؤنة لا بطلان الاولوية الذاتية سواء فنرت باقتضاء ذات الممكن حججاً
احدا الطرفين بالقياس اليها رجحاناً غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او يكون احدا الطرفين بالقياس الى المهية التي بالنسبة
الى الذات لباقة غير اصلية الى حد الضرورة لاني قبل مبدى خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي الغير
قد استبان من قبل ان علاقة المهية الى جلال الوجود انما هي نوع الوجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفضل باختلافه كما لا
ونقصاً وقوة وضعفاً والمهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فالمراد بخل المهية في عالم الوجود دخولها عرضياً لكن

قوله من ان البصير
في انصاف الشيء
والغير الشيء
التي هي مفارقة
قوله يكون احد الطرفين
المدق حيث يلزم
يقضي الى ان
لا حقيقة له
او ان يلزم تخلف
الذات كما في الدليل
واما اذا قلنا ان
فادركه صاحب
الذات ليس مع
المقتضى واحد
كل من باقية
الا انها غير باقية

قوله فاما يجوز كون نفس الشيء كونه نفسا
في الاولوية الذاتية الكافية بل لا يجب
الانفصال الى الصانع سواء كان الاولوية
ذاتية وامامية وكل كفاية وكلها يتفق
في تحقق الكون والامامية في بعض قوله
فانفسه كمن بعضه فانفسه على ان
فانفسه كمن الاولوية الذاتية كونه
وتوضيحي الاولوية لان الكلام في
اختصاص الاولوية للمعلم والموجوب
معيل التبيين والافضل المعلم والموجوب
اعلم من وجهه مع الاستدلال بالافضل
بالموجوب وانما لم يذكر له وجه ترجيح
الموجوب والوجود ايضا كما هو مقتضى ترجيح
شيء لا بمقتضى تفصيل بل هو مقتضى
الذات لا ذلك من مقتضى تفصيل
في الحد وذلك الكمال الرجحان
قوله مع تقدير وجه الكمال
في بيان قوله بل هو مقتضى
حتى يكون ذاتيا ليعلم ان الرجحان
مطلبا لان عللها فيكون العلم
التي هي عللها فيكون العلم
الواقع مع عدم مقتضى بل مع
الواقع وهو وجوبه في مقتضى
بما لا لا في مقتضى بل مع
شيء لا بمقتضى بل مع مقتضى
لا يقتضيه بل مع مقتضى بل مع
منع اختلافه واما الواقع في مقتضى
الاولى كالصلي على الاولوية الذاتية
الكافية واما مقتضى بل مع مقتضى
في مقتضى بل مع مقتضى بل مع
مقتضى بل مع مقتضى بل مع مقتضى
سلسلة الوجود لا مقتضى بل مع مقتضى
الاولى بل مع مقتضى بل مع مقتضى
وكلاهما جارية لان مقتضى بل مع مقتضى
وان لم يطرأ في مقتضى بل مع مقتضى
لم يطرأ في مقتضى بل مع مقتضى
الرجحان والاولوية والموجوب لا
كان راجح المصلحة لا
يقتضي

[illegible]

في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات

على سبيل الرجحان فذلك مرجوحه الطرف الآخر كذلك لا ينفصل الوجود عن الذات فنفصل الوجود عن الذات
 تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحه الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقيدها بذلك المرجوحه اعني
 الذات المحيطة بالحقيقة المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير لا يستدعي الاوجوب الطرف الرابع
 اي بالغير لا بالذات فليس في حق الفرض والامتناع بالوصف ان يكون ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب
 انما يراه هذا الامتناع وبهذا يهتدم سائر الاساسات التي ذكرها في هذا المطلب فلما اكتمل في الوجوه المذكورة من هذا
 الاراد او هاهنا جزايات من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده اولي من غيره بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج
 حيز الانفكاك الى الغير ويسد به اثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي اكثر من وجوده بايجاب
 العلة وافاضه الجاعل واشد وجودا وافضل شرطا للتوقع وبعض آخر بالعكس مما ذكره منهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم
 بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظن بها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمفوضون بهذه الافا
 كانوا من المنسبين الى الفلاسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح الحكمه واكملها وعند طائفة من اهل الكلام كل ما هو الواضح من
 الطرفين فهو اولي منهم بحق الوجوب فيما شئوا الواجب ان كان بالغير وبما توهم ان الموجودات السببية كالاصوات والاشياء
 والحركات لا شك ان العدم اولي بها والاحراز بقائها ووجوب الوجود ايضا عليها والاما وجدت اصلا واد اجازت الاولوية في جها
 العدم فليكن في جانب الوجود اولي وان العلة قد توجد ثم يوقف اقضاؤها معلولها على تحقق شرط وانقضاء داع وانقضاء مانع ولا
 يشبهه في ان تلك العلة الاولى بها الجواب المعلوم واللام يتميز عنه شئ عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تايدها واجبا بها يصح
 عليها الاقضاء واللا اقضاء جميعا كون الايجاب اولي بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى مهية تام من هذا القبيل فيكون
 ذلك الوجود اكثر بالاداميا كما في ذلك الايجاب كانه من اهلل ما يكون تايدها اكثر بالاداميا كطبيعة الارض في اقضاءها الهبوط مع
 قد يمنع عنه عند ما يرى الى العلوق في كلا القولين وقد اختلف في الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته ولا اولويته
 بالقياس الى المهية وقد مر ان لكل شئ درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء حظه من الوجود اكدر وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها
 لان الوجود اولي بها من العدم او بالعكس فاستفراغ الاجزاء وبقائها ليس بخو وجود الوجود الغير القادر بل يمنع ثبوته وكلاهما في مطلق
 الوجود الممكن له مهية ما فان ما بالقياس اليه بعض طباع الامكان لذاتي انما هو مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما
 لا يخرج الشئ عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبعي الوجود والعدم الى ذلك الشئ وكل من الاستمرار وعدمه مساو بالنسبة
 بالقياس الى ذات كل امر غير قار ومختص بكل واحد منهما بالو فوع مجتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب المهية من الآخر فهذه الحركة
 واشباهها من الطبائع الغير القادرة اذ اقتبست الى وجودها التجرد ورضها كان لها مجرد الغالبية المحيطة من غير استبعاد طرف بعينه
 لا بئذ ولا رجحانا وانما يختص الوجود والعدم بايجاب لعله الثانية او لا بايجابها واذ اقتبست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها
 كان سبيلها بالقياس الى هذا النوع من الوجود الامتناع البقي بلا شوب صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو كون لا ينافي في الامكان
 الذاتي مط في الثاني وقع الغلط بحسب اخذ ما ليس بعله علة فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط
 موجب بئذ واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا ينفصل اختلاف حاله في مهية الممكن بالقياس الى طبيعته
 الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكميات الخارجية
 لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي والمستشددان يقع بالاصول المعطاة اياه التهويزات التي دفعت من طائفة متجادلين في
 هذا المقام لا فائدة في ايرادها ودها الانضيق الوقت بلا غرض وتقويت نقدا لغير بلا غرض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة
 هي الامكان في المهيات والفصوص الوجودات ان قوما من المجدلين المسلمين باهل النظر واللبا المنبر العارفين عن كسوة العلم
 والتحصيل كان من فرط التجمل في انكارهم سبيل الحق شططا ونفروا في سلوك الباطل فرافقهم من زعم ان الحدوث وحده علة
 الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا اذ خلاهما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة فاما هي الامكان ومنهم من بناه على الحد
 بالفتح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيات بل المظونة في طباع البهيمية من الحيوان الوجودية ففرغ عن صوت الخشب والعباد
 والصوت والصوتان وكلامهم كل غير قابل للضديع العبر النهمجين وتعطيل النفس بالنوهم لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين في مرجحة

في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات
 في قوله لا ينفصل الوجود عن الذات

[illegible]

١

مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر الذي يوجب العبرة بانصافا
 المهية بالوجود والانصاف بالوجود وان كان المراد عقليا لكن من الاعتبار المطابقة للواقع فوجب ارتباطها الى سبب وراه اعتبار
 العقل ايها هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منسحق الضبط لان الموصوفية المنزبة على ناظر الفاعل يمكن
 ان تؤخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يعلق
 بها التفات الفهم اليها واستقلالها في التصور كما اشترى اليه واما اذا استوفى التفات اليها بان انفسخ عما هي عليها من كونها
 آلة الانبساط وصارت امر معقولا في نفسه مباين الذات للطرفين فكانت كسائر المصبات في ان تغلفها بالاجاعل بماذا وتأثير الجاعل فيها
 بحسب اية حقيقة تكون من الامور المحتملة المذكورة **فصل** في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب بما يتشكل فيقال ان رجحا
 عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب كان في عدم تأثير لكن لعدم بطلان صرف يمنع استناده الى الشيء ثم قوله عدم الممكن يستدل على عدم
 علة وجوده يستدعي التمايز بين الاعداد وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول بحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علة ولا
 معلول في خارج بان عدم الممكن ليس نقيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود والعدم ويجعلها بحسب
 ذاتها خالية عن التحصيل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها احتياج الى امر اخر
 وكان اننا نأثر العلة في وجود مهية ما ليس ان تودع في المهية شيئا تكون هي حاملة في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل بان يبدع
 امر هو استحقاق الوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تأثير والمهية منصفة بصيغ الوجود مستضيئة بضوء ما دام الوجود على
 علت من سلكنا فكان لك معنى تأثيرها في عدم المهية ليس لان يبدع امر يتجدد بالمهية نوعا من الاتحاد اي بالعرض نعم للعقل ان
 يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهوم العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب
 المعنى اليه بان المسمى او بسبب ملاحظة وجدان الانا المنزبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان
 المنطقي لان ضلع ان يرجح العدم كرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان
 يكون بنفسه امر متفردا حاصل الابدون الفرض واما مرجح العدم والبطلان فلا يكون الامعقول لا مجرد امر غير متفرد خارجا عن
 الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نقيا محضا في طرف العدم الا ان له حظا من البتوت بحسب ملاحظة العقل وذلك
 يكفي في ترجيح العقل والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا لكل واحد منهما بوجه غير اخر فان استتباع عدم العلة عدم
 المعلول في الخارج هو كونها بما هما كائنا باطلين بحيث لا خبر عنها بوجه من الوجوه اصلا لا خبر عن هذا الوجه السكبي واما استتباع عدم
 عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها بوجه تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول لا خبر عنها
 لتصور عدم العلة من دون ترتيب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالحكم بالامتناع بين الاعداد بحسب مفهومها انها العقلية وصور
 الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا لآخر انما المنع الامتياز بين الاعداد بما هي اعداد وذلك لا يبرز ههنا
خلاصة الجواب ان للمهيات الامكانية والاعميان المنقذة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها
 في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازاها شيئا وليس في الخارج عندنا امر هو الوجود
 ثم العقل يتصور المهية متحدة به وليجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجعلها بحسب مفهومها معرفة عن الوجود والعدم
 حالية عن ضرورتها ولا ضرورتها بالمعنى العبد ايضا فيحكم بما جرت في شيء من الامر الى مرجح غير ذاتها موجب لهما فاعلم من ذلك
 ان الشيء اي المهية امكنت فاحتاجت فاجبت فوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود اول الصواد
 واسلمها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها
 وهذا كما بين ان الشيء كثير اما بانها خارج بحسب وجوده الرابطة عن الذي يقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما ثبت في العلم
 الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد اثبات الحركة ووجود الحركة الغير المتحركة الانشائي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية
 في ذلك لان حال الجسم نفس مهية المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدء محركة غير متناهية القوة واجبا لذات مع كون
 الواجب لذات بحسب ذاته فانه متقدم على جميع الاشياء فلا ينافي ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية واما
 متأخراتها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقاتها وارتباطها به بتصرف تدكيره قد لوحنا اليك وسنوضح لك

فصل في
 كيف لا يضاف
 الى الوجود
 انما هو
 انما هو
 انما هو

فصل في
 كيف لا يضاف
 الى الوجود
 انما هو
 انما هو
 انما هو

[illegible]

ممكن للوقت لها في ذلك الوقت البتة وان نفس ذلك الطرف الى المهية من حيث تعلبها به كان منسعا عليها لا بحسب ذات تلك
المهية بل بحسبها او تقييدها به للمنافيان لهذا الطرف الاخر فالامتناع بالغير على احدا لا اعتبارا به في الذات على ثابتهما
وهو تبيين بما توهم من ان ذات الممكن الماخوذة مع الوجود منسعة له لعدم امتناعها ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع
القيضين محالا لذاته فيكون ما بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب اجبا بالذات فيجب عليه ان يثبت ما كررنا الا
اليه ان الضرورة ههنا ليست مطلقة اذ ليه بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة مادام كونه انسانا
فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة مادام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية وانما
الممكنات بها انما يكون بعد تايثر الفاعل اياها ومنه ههنا وضع ان وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين انما هو
لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من المنسعين امتناع بالغير لان المجموع مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا منسعا بل مادام كونه
مجموعا وما استغنى ما اعتد بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في المهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتباري لكون
الوجود عنده اعتبارا بمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبار العقلية فكيف يكون مفروض الوجوب ذهل عن
ان احدا لا يروم ان نفس مفهوم هذا المخلوطة قطع النظر عما يحكى عنه وبطابقه له الوجوب اللاحق بل مادام الا ان مطابقا
هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب اغفوا اذا عبر عنه العقل حيث
المهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصوم لا لبعض الاما جدا لكرام مسلك اخر
في هذا المقام التحصنه كلها امتنع طرف الوجود على الذات بحسب ان يجب للذات اللابطل ان حين الوجود ومن
العدم ولما في الازال والاباد فلم يلزم من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخر بل يمكن تحققة في ضمن العدم في جميع الازمنة
والاوقات فاذن لوجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن ان لا يثبت في نفسه بحسب ذات الممكن وانما تعلم ان هذا الكلام
على تقدير ثبوتها انما يجزئ لولم وجوب الوجود من غير امتناع العدم واما اذا قيل ان المهية المحيية بالوجوب بحسب الوجود
وجوب الجزئية للكل وجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن الموجود يكون صادرا عما جعل سواء كان حيثية الوجود
له بحسب القيد والجزئية او بحسب التقليل والشرطية لا بد من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كانت ضرورة
ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف يكون صادرا عما جعل بحسب الوجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا ينصون انفكا
العالم من حيث ان صنع البارئ فاعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجله ولهذا ورد ان الله تعالى قال مخاطبا لموسى
بن عمران يا موسى ان ابدك اللانم فالمصير الى ما حققناه وبعض من تصدك لخصوة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه
بأهل الحال بجد القيل والقال كمن تصدك لمقابلة الابطال ومقابلة الرجال بجد حمل الاثقال والاثقال القتال قال في التلخيص
تفاوت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن
الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكناتها في ذلك الوقت بل في جميع الاوقات وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف
الواقع على ان يكون قيد الاجزاء وح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير ان يكون
للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الاخر يكون ممكناتها دائما ومنسعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوتها لا من حيث
بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا قبل واقعا وقد يكون منسعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الماخو
من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واضح بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع القيضين لان الموصوف باحد ما الذات من حيث
هي بالآخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود منسعة له بالذات وثالثها ان يقا
اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزء لما ثبت له الطرف الاخر فيتا في فيه ايضا التقييد المذكوران في الثاني ولزوم ثبوت
اجتماع القيضين هنا بعد فقد حصل من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه الاعتبارين الاولين ممكن بالذات
وفي الاخيرين منسعة بالذات انما هي ما ذكره وصاده يظهر بالتدبر فيما اسلفنا بيان من ان الكلام ليس في امتناع احدا الطرفين
بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعمل به الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما ينادى اليه كلام هذا الفائل بل المنظور اليه
في الطرف الاخر نحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذت على الوجه الثاني او على الوجه الثالث

قوله ما يثبت
وجوب ذاتها على ان
العدم في حال الوجود
انقضيته في حال الوجود
مع الذات فالوجود وجوب
ما اذا عرفت ان نفس
حيثية ذات نفس
قوله لا بد ان لا يتصور
حيث ان منسعة بالذات
وغيره قال الشيخ في
ان جازة في نفسه
يمكن ان يقع في
حين يكون كرها
واجب ان لا يثبت
قوله وجوب الكل في
فقيس به في ذلك
وجوب العلة للمعلول
حيثية عقلية في
اذا كان الطرف الاخر
يكون منسعا وذلك
الاخر هو الوجود
الموصوف بالذات
من حيث هي
بالغير من حيث
الذات من حيث
لا وجوب لاجل
فيما هو انما
وينا ولا بد ان
بنا دى ان
على الذات
كل الوجود على
والنفس على
منسعة لوجوب
انما منسعة من
من الوجود من
ما الوجود من
لا منسعة لاجل
فقيس بالعدم
بكره ان في

يستحيل عدمه في الواقع وظاهران موضوع احدا الطرفين هو عينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم باه اشاع لحق ذلك الطرف باشاعا
ذاتيا وليس المراد من البحث باحد الطرفين في اعتبار الثاني ان يؤخذ مفهوم البحث ويضم الى اصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتبار
ويحكم بوجوب عدمه وقيل بعدم موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتساوية باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات
على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه ويحكم عن العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم البحث بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات المتساوية
على هذا الوجه التي يمكن الحكم بها بحسب ما ذكر تمنع لحق الطرف الاخر بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس تلك الذات المحكي عنها بما ذكرنا
تركيب بحسب الواقع الا في الاعتبار الذهني حتى تختلف موضوع الطرفين فثبت الاشاع للذات للطرف الاخر ومن اشاعه الذاتي يلزم
وجوب الذاتي لمقابلته على ان ما يتصل هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو عينه جهة الوجوب للاحق في كل شيء وهو عينه ذات
موجودة كاقولنا ويجوز بنفسه بخلاف الموضوع وصفه هي احد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ومنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا يحصر
الا في الاستثناء في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين الاولين منها غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور
منها غير لازم وهو الوجوب المطلق الا في ذلك في كل ممكن لحقة الوجود والوجوب لغيره في وقت من الاوقات فانه كما يمنع عدمه
في ذلك الوقت كذلك يمنع عدمه مطلقا نفس الامر في ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييده بالاقوات المبينة لذلك الوقت لان
ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فغني جواز عدمه للممكن الوجود في وقت جوازه بالنظر الى عينه
لان النظر الى الواقع **فصل** في ان الممكن قد يكون لامكانا وقد لا يكون ان بعض الممكنات مما لا ياتي بمحذور ذاته ان يفيض من وجود
المبدء الاعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني و
استعدادا جسيما لصلوح ذاته ويهبط طباعا للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصرا
في شئ من الحاصلات المتعددة المعنى واحد نوعي مما يلحق لاجل استباخا رتبة ذاته وقوام حقيقته فان
مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف فلا مجال للمعد في التخصيص وتكثر الحاصلات وبعضها
ما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعدادها باسباب اتفاقية وشرط غير ذاتية فليس له في ذاته القوة الحاصل
من غير ان يصلح لقبول صلوحا تاما ثم بعد انضباط تلك الشروط والعدادات الى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتبين لقبول الوجود
ويصير ترتيب المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيدا المناسبة من فلا محالة يضم الى مكانه الذاتي امكان اخر متفاوت الوقوع له مادة
حاملة ذات تغير وزمان هوكية تغيرها وانفصالها من حال الى حال حتى انتقلت الى موصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة يحصل
من اجتماعها ويتولد من ازدواجها شئ من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود
والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والابحار وكل ما كان كذلك استحالة ان ينحصر بايجاد وفيضه بعض القوابل والمستعدادات وبعض
بالحجب ان يكون عام الفيز فلا بد ان يكون اختلاف الفيز لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان الممكنات طرا
امكانا في انفسها وما هيئاتها فان كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجبان تكون موجودة بلا مهلة لا
الفيز عام والوجود تام وان لا ينحصر وجود شئ منها بجهن دون جهن والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك
الامكان الاصل كافي بل لابد من حصول شرط اخر حتى يتعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فمثل هذا الشئ امكانا فان فقد
ان بعض الممكنات امكانا بن احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس هيئاتها حاملة له والثاني ما يطر
لبعض الهيئات لقصور امكانه الاصل في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة تلحق به امكان بمعنى اخر قائم بحال سابق على وجوده
سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد ذكره من قبل وبحسبه يمكن المهمة
واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية يلحق لها بل غير متناهية في الانفعال ويضم الى فاعل غير متناهية
الناظر فيتم نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما سطر على كيفية ولو انحصر الامكان في القسم الاول بخلق بالافاضة
والاجادة ويبقى كم عدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر ما وقع وهو مبرر الاستحالة فيما بعد اشاء الله وليس في هذه
الاحكام حصص اعزها ليه المحققون من اهل الشريعة ولا حميد عايراه المحققون من اهل الحكمة الفويزة انما الزعم الحكم بقدم المعجولات الزمانية
ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث المستابقة وان لم يكن خدوشها الا بعد حركة وتغير مادة وزمان لكن الحوادث الابداعية سواء

فقد
ما يجري في نفس الوجود
في احوالها ما لا يوجب
الامر بما لا يوجب
كل من له وجوده في ذاته
ما ينافي له في ذاته
فذلك ان ارتفاعه في ذاته
الوجوب المطلق ولا في غيره
اذ لم يقع في شئ من الوجود
مطلقا في الطبيعة
وهذا دليل ان الاشياء
العلية هي ذات ثابتة
المادة في كل واحد من
ولا زال البنية الى
بمن لا ينقص من
نحوه تحقيق في ذاته
فمنع على عدمه
نقصه ولا ينقصه
اعدم طرانا ضده
قوله ان بعض الممكنات
ثبتت اربابا لا نوعا
كثيرة لا فاعلية لها
وحيث ان الوجود لا ينافي
امكانا فان من سبب الوجود
ما ينافي بعضه
ويعض من سبب نوع واحد
بمكن دون المهمة

قوله بل تعجبين من كسب البهائم والذئبان
مما جحدوا له والافاق من كسب الافاق
كما لا تعجبوا من صدق قوله وعدم
لفظ بعض بعينه فانهم من
لفظ بعض لا يسألون عن
محل لفظه بل يحكمون به
بغيره من اللفظ وهو من كلام
افرن من هذا القبيل وانما لا اقول كلام
قوله ان المتعجبين هم انفسهم لا
الابق ولو فسد منها كما كان ابو
نجدري

نسخة السواد الى ابي
ولاله ما نسبه اليه

على نفسه بالحق الشايع العرفي فان مفهوم شريك الباري والحق المطلق يصدق على نفسه باحد الجاهل ومقابلته يصدق عليه بالحق الاخر وهذا
مناط الحكم عليه بانه منع الوجود **فصل** في المنع كقبح ان يستلزم منعا آخر واعلم ان من عادة عالم الجاهل ان يقولوا هذا المفرد
لما كان محالاجازان يستلزم محالا آخر محال كان وهذا ليس صحيحا كونه اذ لا فرق بين المحل والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت لعل
ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظر الى ذاتهما وتوقع تصور الانفكاك بينهما وهذا ما يستدعي العلاقة
العلية الاجابية ما بين نفس المعلول ومعلولها وما بين معلول على واحدة على الوجه الذي يسمي في بحث الملازم بين الجوهر والصورة والسمع
قولا لميزانيين ان الشرطية للزومية ما يكون الحكم فيها بصدق للمالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن الشرطية
الاتفاقية وكان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجاوز الاستلزام لا يكون الا يجوز ان يتحقق العلاقة فكل ما عني
العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها للزوم جازان بحكم بالاستلزام بينهما والابطال بانه فاذن المحال قد
يستلزم محالا آخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع متغيرين فاشين تحقق احدهما وكاستلزام محال
زيد مثلا ناهية وبالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزم اذ لا يمكن بينهما علاقة عقلية بل ببيانها فاذ كان العقل
يجد بينهما علاقة المناقات اما بالقطر كما في تحقق المركب من المتغيرين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما ففظ او حاربه الانسان بالنسبة الى
صاحليته واما بالاكتساب كما في حاربه الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير المحال فاذن قولنا المحال جازان يستلزم المحال قضية
موجبة مملدة وقولنا الواقع لا يستلزم المحل سالبه كلية فالمصلحة للزومية من كاذبتين اما تصديق اذا كان بينهما علاقة الزوم فاذ لا يمكن
بينهما علاقة الزوم فاما ان يكذب الحكم بالانصال راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة المناقات واما ان يصدق للاتصال الاتفاقية والزم
اذ لا يمكن هناك علاقة اصلا لا علاقة الزوم ولا علاقة المناقات وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال الجوزي لا الحكم البني من العقل
اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات لانفاقية اى المعدومتا والمنفقات فعلى سبيل الجوزي فلعقل المحقق التقدير بيقين
بعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البنيان الكاذبين المنفقين كذا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز الزوم بين
محالين بعدم المناقات بينهما وان لم يجد العقل علاقة الزوم ومنهم من يعتبر علاقة الزوم ومنهم من يعتبر العلاقة وبطن انها قد تتحقق مع
المناقات فاذ لمحقق حكم يجوز الاستلزام والمناقات وهما متصادمان بانه قد يثبت بان اجتماع المتضمنين مستلزم لانفائهما
لان تحقق كل من المتضمنين يوجب ارتفاع الآخر ولا يخفى فيه الزوم فان تحقق احد المتضمنين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الآخر لا تحققه
على تقدير محال وهو اجتماع مع الآخر محققه على ذلك التقدير مستلزم لمحقق الآخر لا ارتفاعه من ان يلزم من تحققهما ارتفاعهما
تقريع ومن هنا يخل ما بما يشكك احد فيقول ان الزوميات لا يمتنع متصلة لان ملازمة الكبرى تجعل ان لا يبقى على تقدير
بشوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان اللون هذا سوادا او بياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى
اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا او بياضا وتحل ان الوسط ان وقع في الصغر على جهة التي هي استلزم
الكبرى لزوم النتيجة بانه والا فليكن الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغر بالمعنى الجامع
فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالحل انما وقع بسبب عدم تكرار الوسط لاسباب العارض للناظر فاذن الحد الاوسط في مثل هذا التقيا
ان اخذ على وجه يجوز ان يحل ويصدق عليه التقيضا او الضدان في كلتا المقدمتين كدبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة
اخذت احد المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه آخر لم يكرر الوسط ومن هذا القبيل ما اورد الشيخ الشافعي شك على الشكل الاول
من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الانسان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا كذب قولنا كلما كان الانسان فردا
كان زوجا وفتح بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الاحجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت
لزومية كانت ممنوعة الصديق وانما تصديق لولزم زوجية الاثنين عديدة على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليكن
اخر الاوضاع الممكنة الاقران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع وبما يقال فيه ضعف
فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عددية كونها منافية للاشئانية فكون منافية لنا
الاثنين ووجوبية الاثنين لازمة لعددية على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فصدق لزومية وتو الدفع والحل ما في الشافعي
ان الصغر كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الزوم لان بحسب الزوم كاتصدق الصغر تصديق النتيجة ايضا لان من يرى ان الاثنين

قوله كان الدور
الاستلزام ان
ان تقول ان
كان استلزاما
كله ثابت
على غير الموقف
او فقه واذ
مقدرة صادقة
وجع توقف
توقف لغير
تقاربان
ليست الا
وبت على
الكلام
في كل واحد
توقف على
نفسه
وهو ان
وبت على
ثانيا وثالثا
في اربعة
شروط
ان وجوب
ثم ان وجوب
في شي من
ب وجود
ونفسه
يكون من
كان ان
انها حيث
انها انما
الاتفاقية
كقولنا
الفرق
محال ان
كقولنا
معدودا
او فقه
باعتبار
كان الا
الاوضاع
الاصغر

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

فرد فلا بد ان يلزم انه زوج ايضا والامر بكن يلزم ان الاثنين فرد بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفين مشترك الملك في الاصابة
ولا ضعف في الاول فانه ان اردنا ان بين عددي الاثنين وفردية منافات في نفس الامر فهو حق ولا ضير في الاوضاع الممكنة الاقتران
مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف في نفس الامر وان اردنا المنافات تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو غير
يقين فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسلم قافان زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدم
على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة
الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كشيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الوجود
لموضوعاتها بل هو للماهية سوى وجودها ووجود آخر بل معنى كون الوجود لا مكان في لفظه وضره مثلا على معقول آخر غير حقيقة الوجود
مستتر في محموله عليه متبعثا عن مكانه ونقصه كالشبكات التي يراها من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصور النور
والمتهور في كتب الفهم من الدلائل على زيادة الوجود على المهيئات وجوه لا يفيد شيئا منها الا الغايب بين الوجود والمهية بحسب المفهوم
والمعقودون الذات والحقيقة فهما افادة لجل فان حمل الوجود على المهية مفيد وحمل المهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحجة
الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتر الى كتب نظر كوجود العقل مثلا في ثبوت المهية وذاتياتها لها
لا بناء الثبوت لها ومنها حجة السلب في جميع سلب الوجود عن المهية مثل العفاء ليس بوجوده وليس بجمع سلب المهية وذاتياتها عن
نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والفرد والشجر مختلف ومما الانفكاك في العقل فانا قد تصور المهية
ولا تصور كونها الا خارجي ولا الذهني لا يقال المصور ليس الا الكون الذهني لا نالا سلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم قبال
وان سلم فصور الشيء لا يستلزم تصور صورته وعبارة اكثر من اننا قد تصور المهية ونشك في وجودها العيني والذهني فرد عليها عرضا
بانه لا يفيد المطلوب لان عاصله ان تدرك المهية تصور ولا تدرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي لاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين
المهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في الفلاس فهذه الوجوه الخمسة بعد ثباتها لا بدل الاعلى ان المعقول من الوجود غير المعقول للمهية
مع ان المطلوب عندهم تعاريفها بحسب الذات والحقيقة ولا ترى ان صفات المبدء الاعلى عند أهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب
الذات والحقيقة لان عينية الذات بعينها حيشية جميع صفاتها كشيء انشاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين
ماهية خارجها ومقدّمها نحو اصل الاتحاد لا نه حيث يبين ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا انتراعى المصدر العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود
الأمكاني متحد بالمهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان ما فضل المهية بحسب المفهوم اوجز منها كماله وقد تبين جلال
اتفاقا عقلا لا مكان تصورهما مع العقلية عن وجودها وتغير ذلك من الوجوه المذكورة واذنا عليها قائما بها في الايمان قيام الصفة
بالموضوع وقيام الشيء بالشيء وثبوت له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يفهم به وثبوت في نفسه فليزم تقدم الشيء على نفسه وتكون اتحاد وجود شيء
واحد من حيثية واحدة وكلما مستعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا للشيء آخر فكون المهية اما بالوجود العارض فليزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود العارض على وجود العارض ولما بوجوه آخر فليزم الحد والثنائي ويترجى التسلسل في المراتب من الوجود
المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لاخصا ما لا يتناهي بين حاصر الوجود والمهية يستلزم المدعى هو كون
الوجود نفس لهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يثبت عنها وجود عارض يستلزم وجودها عارض الامر
الجميع جميعا طريق آخر لو قام الوجود بالمهية فالمهية المعروضه اما مقدّمه فيتناقض او موجودة فبذروا ويتسلسل ويجوز ان قيام
بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدّنة ليلزم التسايف ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل كان قيام البياض بالبحر لا يضر
ولا بالجم لا يضر ليلزم اما الناقض واما الدور والتسلسل بل بانه لا يجمع من حيث هو غير نافع لان المهية من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الاباعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما
يبرز من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتراعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو أي مع قطع النظر عن البياض والالوان
فانه موجود في الخارج بهذه الحقيقة وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وأيضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود
الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جما او غيره ينفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لاحصول تلك الصفة فلا يلزم كون
الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا على وجودها فيوقف الشيء على نفسه قياسا

فرد فلا بد ان يلزم انه زوج ايضا والامر بكن يلزم ان الاثنين فرد بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفين مشترك الملك في الاصابة
ولا ضعف في الاول فانه ان اردنا ان بين عددي الاثنين وفردية منافات في نفس الامر فهو حق ولا ضير في الاوضاع الممكنة الاقتران
مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف في نفس الامر وان اردنا المنافات تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو غير
يقين فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسلم قافان زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدم
على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة
الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كشيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الوجود
لموضوعاتها بل هو للماهية سوى وجودها ووجود آخر بل معنى كون الوجود لا مكان في لفظه وضره مثلا على معقول آخر غير حقيقة الوجود
مستتر في محموله عليه متبعثا عن مكانه ونقصه كالشبكات التي يراها من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصور النور
والمتهور في كتب الفهم من الدلائل على زيادة الوجود على المهيئات وجوه لا يفيد شيئا منها الا الغايب بين الوجود والمهية بحسب المفهوم
والمعقودون الذات والحقيقة فهما افادة لجل فان حمل الوجود على المهية مفيد وحمل المهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحجة
الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتر الى كتب نظر كوجود العقل مثلا في ثبوت المهية وذاتياتها لها
لا بناء الثبوت لها ومنها حجة السلب في جميع سلب الوجود عن المهية مثل العفاء ليس بوجوده وليس بجمع سلب المهية وذاتياتها عن
نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والفرد والشجر مختلف ومما الانفكاك في العقل فانا قد تصور المهية
ولا تصور كونها الا خارجي ولا الذهني لا يقال المصور ليس الا الكون الذهني لا نالا سلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم قبال
وان سلم فصور الشيء لا يستلزم تصور صورته وعبارة اكثر من اننا قد تصور المهية ونشك في وجودها العيني والذهني فرد عليها عرضا
بانه لا يفيد المطلوب لان عاصله ان تدرك المهية تصور ولا تدرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي لاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين
المهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في الفلاس فهذه الوجوه الخمسة بعد ثباتها لا بدل الاعلى ان المعقول من الوجود غير المعقول للمهية
مع ان المطلوب عندهم تعاريفها بحسب الذات والحقيقة ولا ترى ان صفات المبدء الاعلى عند أهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب
الذات والحقيقة لان عينية الذات بعينها حيشية جميع صفاتها كشيء انشاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين
ماهية خارجها ومقدّمها نحو اصل الاتحاد لا نه حيث يبين ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا انتراعى المصدر العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود
الأمكاني متحد بالمهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان ما فضل المهية بحسب المفهوم اوجز منها كماله وقد تبين جلال
اتفاقا عقلا لا مكان تصورهما مع العقلية عن وجودها وتغير ذلك من الوجوه المذكورة واذنا عليها قائما بها في الايمان قيام الصفة
بالموضوع وقيام الشيء بالشيء وثبوت له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يفهم به وثبوت في نفسه فليزم تقدم الشيء على نفسه وتكون اتحاد وجود شيء
واحد من حيثية واحدة وكلما مستعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا للشيء آخر فكون المهية اما بالوجود العارض فليزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود العارض على وجود العارض ولما بوجوه آخر فليزم الحد والثنائي ويترجى التسلسل في المراتب من الوجود
المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لاخصا ما لا يتناهي بين حاصر الوجود والمهية يستلزم المدعى هو كون
الوجود نفس لهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يثبت عنها وجود عارض يستلزم وجودها عارض الامر
الجميع جميعا طريق آخر لو قام الوجود بالمهية فالمهية المعروضه اما مقدّمه فيتناقض او موجودة فبذروا ويتسلسل ويجوز ان قيام
بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدّنة ليلزم التسايف ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل كان قيام البياض بالبحر لا يضر
ولا بالجم لا يضر ليلزم اما الناقض واما الدور والتسلسل بل بانه لا يجمع من حيث هو غير نافع لان المهية من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الاباعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما
يبرز من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتراعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو أي مع قطع النظر عن البياض والالوان
فانه موجود في الخارج بهذه الحقيقة وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وأيضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود
الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جما او غيره ينفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لاحصول تلك الصفة فلا يلزم كون
الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا على وجودها فيوقف الشيء على نفسه قياسا

عينا الشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق جملة على الواجب انه بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو محمول الغير فالمحمول في الجميع ابد
الذهن ومبدأ انتزاع المحول في الممكن ذاته من حيثية مكنته من الفاعل في الواجب انه بذاته والى هذا المذهب ما اصابه الا شرا وكما
يظهر من كلامه وكتبه وخلاصة ما ذكر من احتياجا انه مع المشايخ في هذا الباب انه لو وجد الوجود فاما بوجوده فانه في سلسل او وجوده هو
فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه الوجود وانه على تقدير
تحقق الوجود اما ان يكون جوهر اطلاقا يقع صفة للاشياء او عرضا فيقوم المحل وبنو النعمون بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود
للمهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولو وجد النسبة نسبة الى النسبة وبسلسل وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا وانه
لا صفة لها او بعد ما هي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان وجوده الوجود الوجود يكون ذاته
وجودا خاصا صاحب قية وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب لذات فالوجود عندهم واحد شخصي والكثير
في الموجودات بواسطة تكرر الارتباطات لا بواسطة وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجودا وان نسب الى الفرس
فموجود آخر وهكذا المعنى قولنا الواجب موجودا انه وجودا ومعنى قولنا الانسان والفرس موجودان ان له نسبة الى الواجب حتى ان
قولنا وجود زيد وجودا غير ذي نسبة قولنا زيد العز وفهم الوجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنسوبة اليه نحو
من الانساق لان صدق المشق لا ينافي فيام مبدا الاشفاق بذاته الذي مرجعه الى عدم قيانه بالغير ولا كون ما صدق عليه
منسوبا الى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد الماخوذ من الحديد والشار الماخوذ من النمر على ان اطلاق اهل اللغة
وارباب اهل اللسان لا عبرة به في تصحيح الخطابين وقالوا كون المشق من المفعولات الثانية والمفهوم العامية والبدئية الاولى
لا يصادم كون المبدأ حقيقة متصلة متشخصة بمجولة الكثرة واثابوية المفعول وتاصله قد يختلفا لغيره الى الامور
هذا المذهب الى اذ وان المناهين من الحكماء وقدم الفصح فيه من قبلنا وما يفهم من اواخر كتاب المتلوجات للشيخ الالهى صاحب
الانوار هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عينه انه فالجودات عنده وجودات محضة قائمة بذاتها وليست
لاح لا ولا على ان يكون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها وافترض في بيان ذلك على قوله واذا كان ذلك
على هذه البساطة فالمفعول اولي ومراده ان المفعول على النفوس على ما سمى وهي اقرب مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلو
لا بد وان تكون اشرف من المعلول واقرى بمقتضى وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان يكون افضل من الاعداد واكمل
واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس فصل اذ كل ما هيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا مركبة
فالوقوفها من المفعول وما هو فوق الجميع ودواء الكل اولي بذلك اذ كل كمالا وشرف يمكن بالامكان العالى للموجود بما هو موجود
ولا يوجب شيئا ولا يتركيبا ولا انقضا بوجه من الوجوه فاذا انحرف في المعلول فقد وجب تخلفه في العلة اذ المعلول رشح ونفس من العلة
وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجب انما كان واجبا لكونه غير متنا
لمهية اذ لو كان مفادا للمهية لكان ممكنا واذا كان كذلك وجودا لبقاء من مهية فهو واجب لكونه نفسا ما هيته
القائمة بانفسها هي عين الوجود وكانت واجبة وهو محتمل وانها ان الوجود من حيث هو وجودا لواقضى الوجوب لكان كل وجود
واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من
جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجب لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناهى الشدة
في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان نور
الشمس اشرف من النور الشعاعى الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلوب كون المعلول انقص من العلة والافا لتفاوت بين كمال البارى
وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق دفع الله ركنه في سائر القول ان تفاوت الكمال والنقص لا يقتضى ان يكون فضل
للجزء من ذلك تركيب الواجب لذاته وان كان النفس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النفس متفاوت
تفاوتا لا يكا ويخضع واما الوجود الواجب فوجوبه هو كمال وجوده المثل لا اتم منه بل ولا يجوز ان يساويه وجودا آخر لا سجاله
وجودا جبين فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشرف من بعض الا اشرف ولا اضعف فيما يقوم بنفسه
قلنا ان دعوى محكم محض ليس له حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو محال لا عبرة به في تحقيق الخطابين واجاب عن الثاني بطلان

قدرة
تكون
الوجود
مقتضى
كل
فقد
من
لفظ
وكون
فوق
جميع
ان
من
من
ضعف
لا
وجوه
والا
انما
ولست

المنع والمعارضة اما الاول فهو ان لا يمكن ان كان واجبا لذاته مجرد عدم مقارنته لمهية بل وجوبه لا وجوده لانهم منه ومن لوازم كونه لا انهم منه
ان لا يكون مكانا لمهية فلو لا تفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمام والنقص كان هذا السؤال متوجها لكنا منع بالتمام والناقص وانما
يقع هذا موقعه المتواطي المشكك واما الثاني فان نقول ان عرف وهو مجرد والمساكن بتجريد الوجود عن المهية في الواجب ومقا
له في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان افضى الجرد عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعم في الممكنات
وان افضى اللا مجرد عنها فالوجود الواجب يجب ان لا مجرد عنها وهو بخلاف ما عرفت فم بر وان لم ينقص شيئا منها واجبا يكون مجردا وجو
الواجب لعله يفقر في غيره فلا يكون واجبا ههنا فان لم يلزم هذا الابرار ههنا لم يلزم ابراركم هناك وان كان مدفوعا هناك بان الم
المشكك ليس مقولا بالنوط بل بالشكك ضد دفع هناك ايضا **تحصيل** الفرق بين الموضوعين واضح فان الوجود
المشكك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان المهية وكذا جزئها لا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالشكك بل انما
يكون الواقع بالشكك عرضا خارجيا لا دما يخالف ملزماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلم
ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر فجمية الشكك وهوان الوجود المشكك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس مهية ولا جزئية
منها واتحاد اللانم كوجبا محالة الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واضح على الانوار لا بالسواء ومع ان نور الشمس
يقض ايضا الاشمى دون سائر الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرات مع ان بعضها يوجب قدا
الحياة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفها المتباينة نوعا عندهم وان اشترك في مفهوم واحد
عرضي في الكلام في اصل فاعدهم في ان الواقع على اشياء بالشكك انما يكون عرضيا كما ذكره في كتابه ولما كان نسبة الوجود الانواعي الى
الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرة الى الانسان والحيوانية المصدرة الى الحيوان حيث ان الماخوذ عنه والمنع منه نفسا
الموضوع بلا حقيقة اخرى غير هاهنا كان الوجود حقيقة واحدة لا متناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقان متباينة وانزع معنى واحد من صرف
ذواتها المتخالفة بل اجتمع جاعته يكون جهة الاتحاد وقد ذكر هذا الاصل في نفق الوجود الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود ليست نسبة
كلية وان كانت متعقبة السخ والاصل في جميع مراتب المهية لا يتبين ذلك على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينهما بنفس ما يقع الاشكك
فيما لا يفرق ان الدائر على السنة طائفة من المنصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق متساكبا بالان لا يجوز ان يكون عدما او معدوما
وهو ظاهر لا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتكليف فغير ان يكون وجودا وليس هو
الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فركب مجرد المعرض فحتاج ضرورة احتياج القيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل
وجود وهذا القول منهم يودي في الحقيقة الى ان وجود الواجب غير موجود وان كل موجود حق الفاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون
علا كبر الان الوجود المطلق مفهوم كل من المعقولات الثابتة التي لا تخلق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افرادها وما تؤول
من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس ان العام لا يحق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا لخاص فغير هو البتة فهو في العقل
دون العين واما اذا كان عارضا فلا ما فهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حق الواجب فيمنع وما يمنع عنده فهو واجبا لغيره فمتسا
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراد
الذات هو الواجب كما بر لوازم الواجب مثل الشبهة والعلية والعالمية وغيرها فان قبل بل يمنع لذاته لامتناع انصاف البنى بنفسية
حمله عليه بالمواطن مثل الوجود عدم لا بالاشفاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف قد انفق الحكماء على ان الوجود المطلق انعام من المعقولات
الثانية والامور الاعتبارية التي لا تخلق لها في الاعيان فانظر ما اعجز حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين
على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل فتمها اختلافهم في انه كل واحد جزئي فصيل جزئي حقيقة لا تعد فيه اصلا واما القيد في الموجودات
لاجل الإضافات اليه واتحاد الموجود بما هو موجود وكل الوجودات افراد له وحصل حقيقة الوجود باعتبار ان شخصاتها لا يرتبط على
حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها حقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا فاعلة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين
الموجودات وهذا اعجز لا يعرف الا الراشدة العلم ومنها اختلافهم في انه واجب ويمكن فقد ذهب جميع كثير من المتأخرين الى ان مفهوم
الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر وليس بعرض لا جوهر لكونها من اقسام الموجود والوجود
ليس بوجوده فليل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بان عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا تقوم بنفسه
بوجوده وانما لا يمكن ان يكون له وجودا بذاته بل لا بد له من وجود غيره لا بد له من وجود غيره لا بد له من وجود غيره لا بد له من وجود غيره

سین و جو دھلی مہم
حکم فیض علی بہ الخیر ان اللہ
مرد قصروا الخیر ان اللہ

وقد نص الشيخ في سائر كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكل الحيوانية لاكثره يكون باعتبار اضافات مختلفة
بل ذات الانسانية المفارقة لخواص زبدية غير ذات الانسانية المفارقة لخواص زبدية وانسانية قارنت
خواص ولا غيرية بلعبنا المفارقة هو يكون حيوانية واحدة تقارن المتفابلات من الفصول فان قلت كان الموجود الخارجي متخص لا يقبل
الاشترك كذلك الموجود الذهني متخص لا يقبل الاشتراك ولا يطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو لهيئة من حيث هي وهي موجودة
في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس متخصا وليس معه ما يمنع عن الاشتراك بل المراد
لما ان تصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كك من حيث انه معلوم كك
ليس في الخارج ولا متخصا بشخص خارجي صلا ومن الاستبصار ان في هذا الباب اننا تصور الامور الانشائية والصفات المعدية
في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو
الموجود من العكس شيئا الورد ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لولم يكن لما يرتب على فعله من الغاية والفرض مخوض الثبوت لا يفعل
ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان لم يتحقق في الخارج عني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له مخوض التفرد لا يرتب عليه آثاره خصوص
به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني وما يثبت على آثارها المتخصو المطلوبة ولا ترى ان تخيلك المشتمل لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا
والناشئ ان الخارجية وان لم يرتب عليها آثارها المتخصو المطلوبة ولا ترى ان تخيلك المشتمل لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا
وتخيلك للمخوض بوجوبك انفعالا وقسيرة ولو لم يكن لصورة ببت توبد بناء مخوض الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضاءك
وقد حكى عن بعض حذاف الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا يبيع فيه العلاج بحسب ما دفعه مجرد تدبيرات نفسانية امور
تصوره باعثة لاشتغال الحرارة الغير بترت حتى نعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوراته وجودا
وتطوره حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فبئس المريض ويمرض الاشرار ويقلب عنصر الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا ويجعل
اجساما عجرت غير تحريكها نفوسا بناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتأييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطابع
غايات في افعالها الطبيعية فان لم ان يكون لتلك الغايات مخوض الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطابع ذوات ذهنا
شاعرة بدناج افعالها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية قلنا هذا الكلام ما اوورده الخطيب الرازي على الفلاسفة واداعيلهم حيث
ذهبوا الى ان الطابع العالي والساقل غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علمها بما هي انما لفاعلية الفاعل واستكمالها
ربما يستدعي التوصل اليه ففعله واجاب عنه الشايع المحقق لمقاد كتاب الاشارات بالنزاع ان لها شعورا بمقتضاها وغايتها في افعالها
غاية ما في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر في انات الفعل وميلاتها الى صوب بعض ذراتها وان كان على خلاف ذلك التصو
ما هو كذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين
الفواكه ليسترها عن ضوفا الآفات واحرازها التماز في الرقايات الصائبة يهدبك الى ما ذكره وههنا المعات نورية لا يناسب
هذا المقام ذكرها عسى ان ياتي بها حين ما قدر الله ايتا فيه بمنه وكرمه **فصل** في ذكر شكوك انفعادية وفكوك اعتقادية
عنها قد نشر عند المعلم الاول ومنبعية من المشائين والشيخين ابن نصر وابي علي وتلاميذه وجمهور المتأخرين ان طرف الوجوه الذهن
والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوتنا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكلمات توجب النفس المجرد والمعاني المجردة
في القوة الوهمية والصورة المادية في المحس والخيال فوقت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتقصي عنها الاشكال الاول
ان الحقائق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم ان حفظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يسوق أدلة الوجود الذهني
يجب ان تكون جوهرية انما وجدت وغير جارية في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا فائمه ثم انكم
قد جعلتم جميع الصور الذهنية كفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر الى ذاتها مع الكيف في الكيف الجواب
عن علي ما استفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر المتصو به جنسا وجعلوه عنوانا للحقائق الجوهرية ليس هو الوجود من حيث هو وجود
مسلو عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا بل هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما ان عرض عام لازم لها بل احبنا ان نعلم في
القسمه الجنس لا يحتاج شيئا منها الجنس فيقوم من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما ان عرض عام لازم لها بل احبنا ان نعلم في
بل احبنا ان نعلم في القسمه الجنس لا يحتاج شيئا منها الجنس فيقوم من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما ان عرض عام لازم لها بل احبنا ان نعلم في

فقد نص الشيخ في سائر كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكل الحيوانية لاكثره يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المفارقة لخواص زبدية غير ذات الانسانية المفارقة لخواص زبدية وانسانية قارنت خواص ولا غيرية بلعبنا المفارقة هو يكون حيوانية واحدة تقارن المتفابلات من الفصول فان قلت كان الموجود الخارجي متخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني متخص لا يقبل الاشتراك ولا يطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو لهيئة من حيث هي وهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس متخصا وليس معه ما يمنع عن الاشتراك بل المراد لما ان تصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كك من حيث انه معلوم كك ليس في الخارج ولا متخصا بشخص خارجي صلا ومن الاستبصار ان في هذا الباب اننا تصور الامور الانشائية والصفات المعدية في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو الموجود من العكس شيئا الورد ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لولم يكن لما يرتب على فعله من الغاية والفرض مخوض الثبوت لا يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان لم يتحقق في الخارج عني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له مخوض التفرد لا يرتب عليه آثاره خصوص به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني وما يثبت على آثارها المتخصو المطلوبة ولا ترى ان تخيلك المشتمل لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا والناشئ ان الخارجية وان لم يرتب عليها آثارها المتخصو المطلوبة ولا ترى ان تخيلك المشتمل لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للمخوض بوجوبك انفعالا وقسيرة ولو لم يكن لصورة ببت توبد بناء مخوض الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضاءك وقد حكى عن بعض حذاف الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا يبيع فيه العلاج بحسب ما دفعه مجرد تدبيرات نفسانية امور تصورته باعثة لاشتغال الحرارة الغير بترت حتى نعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوراته وجودا وتطوره حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فبئس المريض ويمرض الاشرار ويقلب عنصر الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا ويجعل اجساما عجرت غير تحريكها نفوسا بناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتأييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطابع غايات في افعالها الطبيعية فان لم ان يكون لتلك الغايات مخوض الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطابع ذوات ذهنا شاعرة بدناج افعالها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية قلنا هذا الكلام ما اوورده الخطيب الرازي على الفلاسفة واداعيلهم حيث ذهبوا الى ان الطابع العالي والساقل غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علمها بما هي انما لفاعلية الفاعل واستكمالها ربما يستدعي التوصل اليه ففعله واجاب عنه الشايع المحقق لمقاد كتاب الاشارات بالنزاع ان لها شعورا بمقتضاها وغايتها في افعالها غاية ما في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر في انات الفعل وميلاتها الى صوب بعض ذراتها وان كان على خلاف ذلك التصو ما هو كذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن ضوفا الآفات واحرازها التماز في الرقايات الصائبة يهدبك الى ما ذكره وههنا المعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان ياتي بها حين ما قدر الله ايتا فيه بمنه وكرمه فصل في ذكر شكوك انفعادية وفكوك اعتقادية عنها قد نشر عند المعلم الاول ومنبعية من المشائين والشيخين ابن نصر وابي علي وتلاميذه وجمهور المتأخرين ان طرف الوجوه الذهن والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوتنا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكلمات توجب النفس المجرد والمعاني المجردة في القوة الوهمية والصورة المادية في المحس والخيال فوقت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتقصي عنها الاشكال الاول ان الحقائق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم ان حفظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يسوق أدلة الوجود الذهني يجب ان تكون جوهرية انما وجدت وغير جارية في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا فائمه ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر الى ذاتها مع الكيف في الكيف الجواب عن علي ما استفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر المتصو به جنسا وجعلوه عنوانا للحقائق الجوهرية ليس هو الوجود من حيث هو وجود مسلو عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا بل هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما ان عرض عام لازم لها بل احبنا ان نعلم في القسمه الجنس لا يحتاج شيئا منها الجنس فيقوم من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما ان عرض عام لازم لها بل احبنا ان نعلم في

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
والله اعلم بالصواب

الإنسان ولا يجذب الحديد ووجد مقدارنا جسمية الحديد فله يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف في خارج الكف مع الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو ان يجذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والمثله فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء وغيرها بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر محب مهابها وان صدق عليها ما مفهوم الجواهر صدق للوالم العرضية حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان تكون مندرجة تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرية وعرضية وجود واحد لا تخاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لانها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها ما مفهوم العرض كونها عرضا عاما لازما للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب الفعل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا نص عليه الشيخ في كتاب فاطمورياس من الشفاء قال بعض أهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهر او عرضا كلياً وجزئياً علماً ومعلوماً ان لا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل وهو غير حال في الذهن ناعناه بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وحيزي وعرض قائم بالذهن من الكيفية النفسانية في الاشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهر او عرضا او علماً ومعلوم او كلياً وجزئياً فنقول ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقاً للمذهب اليه الحكماء والمحققون فلا ينبغي الابداع في اشكال كون شيء واحد علماً ومعلوم او كلياً وجزئياً وما اشكال كون جوهر او عرضاً فيجوز ما ذكره لا يخرج عن الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فبذلك هو كونه مخالفا للذات والوجودان واحدات فذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد نفرد عنهم وسئلوا عليك انشاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمية بذاتها ومعلوم لذاتها وبنوعها على ذلك اثبات علم الله نعم بذاته وعلم الملائكة ارواحانيين بذواتهم فلم علم عليه ان يكون النفس الانسانية عند تصوره العقولات محصلة فكونه باخبارها لذات مجردة عقلية علانية فاعاله بناء على اعترافه بانه يحصل تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر آخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة الجوهر العقلي المستقل الوجود وان كان بمعنى الاعداد ومن المستبين فساده واستحالته كيف النفس قابلة للعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا افادت النفس العقل فكانت اما علنة مضيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخزجا ومحصولا لما بالفعل بالذات من القوة هذاع فاحسن ما علنة قابلية لها فهو بنا في ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محال له وان لم يكن شبيهاً لهما ولست بغاية ايضا وهو ظاهري صورة لها بل العكس الى فلا علاقة لها مع العقولات فكيف يكون منشأ الوجودها على ان الحدوث والتجدد بنا في كون الشيء عقلا بالفعل كما نفرد عنهم واسباب يلزم على هذا كون المعلوم كلياً وجزئياً باعتبار واحد اما كونه كلياً فلكونه معقولة مجردة عن الشخصيات الخارجية واما كونه جزئياً فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصله عند النفس حصولاً استقلالياً من غير قيام بها يكون متشخصاً بصفة اذ الوجود خارج الذهن يباين الشخص والحق المقام ان شخص المهيبة المنكثرة الافراد انما يكون بهيات ولو اخرجنا رتبة فالرصيد المهيبة حصولاً آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معرفة مشفرة عن تلك الفواشئ للبويا بتعريفه معتر وتفسيره مقرر لا بوصفها الكلية والاشراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للمهيبة حصول للشيء المعري لها من المفارقات المانعة من العموم والاشراك اذ تعريفه للشيء لا يفتك عن وجود ذلك الشيء ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعري عن وجودها الحاصل لذلك الشيء كالمعرها عن الفواشئ اذ كان الوجود المجردى لمهيبة ما عين وجودها الارباط الى الذهن الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد المجردة ومجردها عن العوارض الهيكلية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحول والقيام لا يمتد معنى حلول الشيء في الشيء الا يكون وجودها له في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعمل ما ذكرنا الصورة الحاصلة في موادها عن غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية وحسبة لا كلية ومعقولة لعدم استقلالها بعد عن الفواشئ للبويا المادة التي تمنع المدرس ان يصير معقولة للنفس وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجود بوجوه اخرى غير وجودها الخارجي الذي يصحها الاغشية والاعطية الجسمية المادة فندبر ثم ليت شعري اذ كان العلم موجوداً مجرداً عن المادة قائماً بذاته والنفس ايضا كذا فامعنى كونه فيها وما المرجح في كون احد ما ظاهراً الاخر مظهر واما الظرفية بين شيئين مع مبانة احدهما عن الاخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذات شينا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب ما ذهبنا اليه حسبما ارتجأ ان صدر البحث ان النفس بالعباس المدمر كانتا الخبائية والحسية اشبه بالفعل

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
والله اعلم بالصواب

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
والله اعلم بالصواب

المبدء منها بالحل القابل وببندفع كثير من الاشكال الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على النفس محل المدركات وان القيام بالشيء
عن حلول فيه مما كون النفس هيولى للصور الجوهرية وبما صيرورة الجوهر عرضا وكيفا وبما انصاف النفس بما هو صنف عنها كالحركة والحرارة
والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجية الى غير ذلك من العوضا المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك
الصور لا ذراكية بالنفس ليس بالحل بل بنحو غير غير لم يلزم محذور أصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها هذا
في المحسوسات ظاهرة كانت وباطنية واما حال النفس القياس الى الصور العقلية من الانواع المناصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها
الى ذات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبها الى اصنام انواعها الجنسية كنسبة العقول التي ينزغها الذهن عن المواد الشخصية
على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الاطلاقية وتلك الذات العقلية وان كانت قائمة بذاتها مستقلة
بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلاهما في هذا العالم بواسطة تعلقاتها بالجمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة نامة اياها وتلقى
كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كالبصائر في هواء مغبر من بعدد وكابضا انسان ضعيف الباصرة شخصاً فيجمل عند
ان يكون زيدا او عروا او بكرا او خالدا او بشك في كونه انسانا او شجر او حجر افكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس
وبالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود وهن العقلية
اعم من ان يكون ناشئا من فصول المدرك او من قوادر الادراك فان ضعف الادراك وقلة السيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون
قوة الادراك في نفسها ضعيفة كقول الاطفال ومعرفة عن الادراك التام لما عجز خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المغلفة بعالم الظلمة
فذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهة من امان من جهة قصوره ونقصه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلاله
وغاية ظهوره وجلاله فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعذ والهوى ونظائرها فلا محذور يكون تعلقاتها ضعيفا لان اتحاد العقل
والعقول بحقيقة والثاني كما في الاشياء التي تكون رفيع الملمك وبعد ذلك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس
كالعقول الفعالة وربما يغلب فطحا له وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوربه وفطرقونه واستيلا
وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبر باؤه والحاصل ان النفس عند ادراكها للعقول
الكلية تشاهد وتاعقل مجردة لا يتجرب بالنفس اياها وانما هي معقولة من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانفصالها
من المحسوس الى المتجمل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ما وراءها وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول
وفي قوله ولم تعلم النساء الاولي فلا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا
لانها من جنس المضاف واحد المضافين يعرف بالآخر كما ناكذنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم
لما كان مرجعه الى مخون الوجود وهو مجرد الحاصل للجوهر المدرك او عنده كما ستخون في موضعه وكل وجود جوهري وعرضي بصحة
كلية بقى لها عند اهل الله العين الثابت وهي عند الامموجودة ولا معد ومنه في ذاتها ولا متصفة بشئ من صفات الوجود من العلية
والعلولية والتقدم والتأخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات والعقول انما هي جودات مادية مجردة لها
مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطة الى المعلوم للفوق الادراكية والشيء وجودها والحاضر لديها انما هي
الوجودات الحسية والعقلية اما الحسية فاستينات وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة
مظهرها كالجليد في المرأة والخيال وغيرها من غير حلولها في اما العقلات فاستينات النفس اليها وانصافها لها من غير حلولها في
النفس تلك العقلات في ذاتها شخصية وباعتبار مهيات كائنها صادقة على كثير من اشخاص اصنافها النوعية وحصول
المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول بشئ ووقوع عكسي فروع ما يترأى من الاشياء في الاشياء
الصيفية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشياء بانها ذاتها جواهر واعراض
فكما ان ما يتجمل من صورة الانسان في المرأة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان مخفوف بتجففة بالعرض فكذا
ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذاتها وحفايتها ومفهوم
كل شئ لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين هو افانها الموجودات الخارجية لاجل صقلها وتجردها عن المواد
صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرأة اشباح تلك الاشياء وخيالاتها والفرق بين المحسوسين ان المحسوس في المرأة
صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرأة اشباح تلك الاشياء وخيالاتها والفرق بين المحسوسين ان المحسوس في المرأة

الاعيان الفعل والخيال والنمو والحركة في الذهن بل يتضمن المعنى الحيوان المجرد عن العمل المعقول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق فان قلت
ما حسبت من آثار الذاتيات مفككة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس للانفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في
الذهن كما لو يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقل مجرد بسيط واذا كان منقسم بالذات فلا يكون كقفا قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم
فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي الا حصول نفس ماهيات الاشياء في الذهن لا افرادها وانحاء وجودها وقد افنا نحن
البرهان على امتناع انفصال انحاء الوجودات والتشخيص من موطن الى موطن ونأهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء
وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ما خوذ في حدتها كاخذ الشيء فيها هو ذاتية وادلة فكما ان مفهوم
الكم باعتبار لا يصير في ذاته النفس ولا يصير منقسم لذاته كذلك الانواع الحاصلة من في العقل فيجمل ما قرناه من تلك ان شيئاً من العقول النفسانية
من حيث مهيانها ليست عند رتبة مقولة من المقولات بمعنى كونها افراداً لها بل المقولات اما عينها او ما خوذ فيها واما من حيث كونها
صفات موجودة للذهن فاعنة لها من مقولة الكيفية بالعرض لان الكيف في لها واصل الاشكال وقواها على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع
الافراد لجميع الاعبيات وهو ما لم يعم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو ان جعل الانقسام صريحاً وصلاً للاعلام جاري حيث انكر
قوله الوجود الذهني يجوز بعضهم انقلاب المهيته وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمساخة فاخار كل مذهبا
وطريقة ولم يصدد الى حله سبيلا ولم ياولوا بشئ يبين ولا ينفق الا قليلا الاشكال الثاني اننا ننشور جبا لاشاهدة وصحاري
واسعة مع اشجارها وانهارها وتلاطها ووادها ونشور الفلك والكواكب العظيمة المفدار على الوجه الخيرة المنافع عن الاشراف
على ما ذهب اليه ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسام ولا متفردة بل كيفية وقوة عرضت لجوار حاصل في خيال ال
وكذا اذا ننشور في ذاتها مع اشخاص اخر انسانية يحصل في تلك الكيفية السمة بالقوة الخيالية اناس مدركون مخبر كون منعطلون صو
بصفاً لا دميمن مشغولون في تلك القوة مخبرهم وصنائهم وهو ما يجز في العقل بطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح النخ فمقد
الدماغ فانها بشئ قليل المفدار للجم وانطباع العظيم في الصغير لا يتحقق بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كلامهم ما يقبل ان النفس غير النقا
فان الكف لا يسع لجبل وان كان كل منها يقبل النفس لا الى نهاية ولجواب ان هذا انما يرد نقضا على انما نلن بوجود الاشباح الجسمية
والامثلة الجبرائية في القوة الخيالية والحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان كاف كما لا يذهب على من منع اقولهم وليس هذه القوا
الا كونها مظاهر معدة لشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو رأي شيخ الاشراف تعالى لا قد بين من جاء الفرس
والرواقين او اسبابا وآلات النفس بما يفعل تلك الافعال والآثار في عالم مثالها الاصغر كما ذهب اليه والحاصل انه لا يرد ذلك نقضا
على من اثبت وجود آخر للملكات الحسية سوى هذا الوجود الصغر في عالم المواد الجسمية وبالجملة فانما اثبت بادلة الوجود العلوي للآل
الصور في وجود عالم آخر وان هذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند
القوى الباطنية بل ربما شاهدتها النفس المجردة المنزهة عن مفادته بشئ من هذين الوجودين المستعليه عن محالطة هذه العالمين معونة
القوى الباطنية كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجودها
هذا العالم وبادراك القوى الباطنية على ثبوت عالم آخر شبي مقدماري كما يستدل بادراك ذاتها والحفا في العقلية على وجود عالم عقل
خارج عن القسمين عال على الاقليمين لانا ندرك ما شاهدنا من اشخاص هذا العالم بعد اغدا على هذا الوجه لانا شاهدنا الامن
المفدار والشكل والوضع به بقصد عند المدرك وبير يقبل بين يديه بخصوصه وله وجود البنية وليس في هذا العالم بالعرض فوجوده في
عالم آخر قد هب فلا طين والقداء من الحكاء الكبار واهل الذوق والكشف من المناهين الى ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان
ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذا الموجودات العقلية مجردة عن المادة ونوابعها من الابن والشكل والكم واليون والنسوة
وامثالها بالكلية والموجودات الحسية معقودة في تلك الاعراض ولما الاشباح المشابهة الثابتة في هذا العالم فلها مخو حرة لا بدخل في
جهة ولا يجوز بها مكان ونحو تخيم حيث لها مفاد بر وشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المثال شهاب الدين السهروردي في حكمة الآلاء
لايات هذا المطلب ان الابصار لا تبين انطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا يخرج السماع من العين الى المرئي كما
هو مذهب الرباضيين فليس الابصار الا بمقابلة السنين للعين السليمة لا غير انما يحصل للنفس علم اشراق حضور على المرئي فراه
وكذلك صورة المرآة ليست في البصر الا امتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما ابره بصيها كما ظن لانه بطل

من الوجوه التي ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوى المحل فان مفهوم الكفر ليس كثر بالاحتمال الشائع فلا يلزم من الانضمام الانضمام بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في انحاء هذا المثال فليحسن السرد اعمال رويته في ذلك التحصيل للمحل من الابراد بنظر هذه القوض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور في الكتاب بان معنى الابراد على عدم التفرقة بين الوجود المتصل بالهوية العينية وبين المتصل بالهوية العقلية فان المنصف بالحجارة ما يفهم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالضمانا هو الهوية الحرارة والبرودة والشمس لا بين صور المتضادين وبالحجارة هذه الصفات بعينها كما يفهم بها بحيث اذا وجدت في المواد المجتمعة جعلها بما جعلها محصورة وتوثر فيها لما كان المحل مثلا الحرارة تنفص نفوذ المتخلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستفانة حالة قائمة بالخطا ما يكون لجزاؤه على سبيل واحد ومن عليه لأتخا، والشكالات فاذا عطلنا ما وجدته في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الانضمام بام من شأنه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان بصير النفس موضوع هذه المحولات الانضمام للمادة ولغائنا ان يقول هذا الكلام لا يجزى في النفس بل يوارى بعض الهيات والافعال الانزاعية والاضافات كالزوجية والفردية والوجوب والعلمية والابدية وما

ما ليس من الامور الخارجية وكذا لا يجزى في صفات المعدوم ما كالامتناع والعدم ومثالها اذ لا ينسب لاحدان بقول ان انضمام محل الزوجية والعلمية والامتناع من الحكم المتخلفة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها اما امور اعتبارية عقلية من لوازم الهيات او عينية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الابراد بما حققناه في هذا الكتاب من ان لكل بعض من المعاني عظام الوجود فالزوجية مثلا الوجود بمعنى كون موصوفا على نحو يدرك العاقل من الانقسام بمساويين هذا نحو الوجود الاصيل والخارجي له فاما اذا انصرفت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الاصيل اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم بها الانقسام بمساويين وكذا الحكم في نظائرهما واما العدم ومثالها فلا صورة لها في العقل بل العقل بعونه المنصرف فيجعل بعض المهور صورة وعنوانا لامور باطلة ويجعلها واسيلة لفهم احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية موجودة فيه على ما قدمنا من تفعلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالما الموجود في الكون الموجود في البت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون في ذلك الشيء اذا كان الوجودان مناصلين ويكون الموجودان هويتهن كوجود الماء في الكون والكون في البت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورة هويته الوجود على مناصلة ومن الذهن في الخارج هويته الوجود مناصلة ومعنى في الموضوعين مختلف كذا انما هما فهما في المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكون بل معنى كون الشيء في الخارج هو ان يرتبط به لانا المطلوب منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كل الاشكال السادس ان يلزم ان يوجد اذهانا من المنفكات الكلية اشخاص حقيقية يكون اشخاصا بالحقيقة لها لا بحسب ضما لاننا اذا احكمتنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعددنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متخضا ونفسنا الوجود في هذه افر شخص من اجتماع النقيضين مع ان يبدى في العقل بخلاف ما منع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود حقيقة المعدوم المطلق وكذا اشترك البارى في وجوده في ذلك الذي في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد شخص لشرى البارى في فميا بالنظر اذ ان الوجود العيني لا لا يمكن شرى البارى في وجوده ان القضاء بالشيء حكم فيها على الاشياء المنفعة الوجود حيليات غير بنية وهي التي حكم فيها بالانحاد بين طرفيها بالعقل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان العقل ان يصور مفهوم النقيضين وشرى البارى والوجود الفرد وان يصور جمع المهور ما حتى عدم نفسه وعدم علمه وعدم المعدوم ومفهوم المنع لا على ان ما يصوره هو حقيقة المنع اذ كل ما يصور ويوجد في الذهن يحمل عليه من الممكن بل في ذلك المصور هو عنوان تلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لمهبة من الهيات ان يحمل عليه المفهوم منها محلا اوليا وان يحمل عليه محلا اشيا صاعبا فالعقل بقدر ان يصور مفهوم ما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجعولة النصور ويحكم عليه باصناع الحكم عليه والعلم به باعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لمهبة باطلة بصير منشأ صحة الحكم عليه باصناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه باصناع الاخبار عنه فصحة الحكم بوجبه عليه من حيث كونه فردا المفهوم ممكن وموجود وامناعه بوجبه اليه من حيث كونه محلا يحمل عليه المنع والمعدوم محلا اوليا وباعثا وكونه عنوانا للطبيعة مستحيل من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام المجازية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود لشخصه

من الوجوه التي ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوى المحل فان مفهوم الكفر ليس كثر بالاحتمال الشائع فلا يلزم من الانضمام الانضمام بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في انحاء هذا المثال فليحسن السرد اعمال رويته في ذلك التحصيل للمحل من الابراد بنظر هذه القوض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور في الكتاب بان معنى الابراد على عدم التفرقة بين الوجود المتصل بالهوية العينية وبين المتصل بالهوية العقلية فان المنصف بالحجارة ما يفهم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالضمانا هو الهوية الحرارة والبرودة والشمس لا بين صور المتضادين وبالحجارة هذه الصفات بعينها كما يفهم بها بحيث اذا وجدت في المواد المجتمعة جعلها بما جعلها محصورة وتوثر فيها لما كان المحل مثلا الحرارة تنفص نفوذ المتخلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستفانة حالة قائمة بالخطا ما يكون لجزاؤه على سبيل واحد ومن عليه لأتخا، والشكالات فاذا عطلنا ما وجدته في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الانضمام بام من شأنه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان بصير النفس موضوع هذه المحولات الانضمام للمادة ولغائنا ان يقول هذا الكلام لا يجزى في النفس بل يوارى بعض الهيات والافعال الانزاعية والاضافات كالزوجية والفردية والوجوب والعلمية والابدية وما

من الوجوه التي ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوى المحل فان مفهوم الكفر ليس كثر بالاحتمال الشائع فلا يلزم من الانضمام الانضمام بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في انحاء هذا المثال فليحسن السرد اعمال رويته في ذلك التحصيل للمحل من الابراد بنظر هذه القوض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور في الكتاب بان معنى الابراد على عدم التفرقة بين الوجود المتصل بالهوية العينية وبين المتصل بالهوية العقلية فان المنصف بالحجارة ما يفهم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالضمانا هو الهوية الحرارة والبرودة والشمس لا بين صور المتضادين وبالحجارة هذه الصفات بعينها كما يفهم بها بحيث اذا وجدت في المواد المجتمعة جعلها بما جعلها محصورة وتوثر فيها لما كان المحل مثلا الحرارة تنفص نفوذ المتخلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستفانة حالة قائمة بالخطا ما يكون لجزاؤه على سبيل واحد ومن عليه لأتخا، والشكالات فاذا عطلنا ما وجدته في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الانضمام بام من شأنه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان بصير النفس موضوع هذه المحولات الانضمام للمادة ولغائنا ان يقول هذا الكلام لا يجزى في النفس بل يوارى بعض الهيات والافعال الانزاعية والاضافات كالزوجية والفردية والوجوب والعلمية والابدية وما

[illegible]

و در ده کجی در ایوان
و در ده کجی در ایوان

[illegible][illegible][illegible]

[illegible]

در ارضی جمعی است جمع مهره است
از ارضی قهره است از جمعی از ارضی
مقدور و ارضی از ارضی
در ارضی جمعی است جمع مهره است
از ارضی قهره است از جمعی از ارضی
مقدور و ارضی از ارضی
در ارضی جمعی است جمع مهره است
از ارضی قهره است از جمعی از ارضی
مقدور و ارضی از ارضی

در اضرای بی صدای صبح که در دهان
از این در دهان که در دهان
در اضرای بی صدای صبح که در دهان
از این در دهان که در دهان
در اضرای بی صدای صبح که در دهان
از این در دهان که در دهان

فذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء بوجوب عرضها لما فرض ضد او مثلاً لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل
او بالامكان وعرض احد الضدين او المثلين للآخر فليس بشئ لعدم تسليم عرضها لجميع المعقولات من جميع المحيثات لعدم
للعدم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو لزم ان يكون لها ضد او مثل لا يمكن ان يتحقق وجود او وهم بما هو كذا لا بما
هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة ففات ما ادعى اثباته ثم عرض البتة لصدقه غير ظاهر الفساق تامة وطبيعة الوجود محال
بحسب مفهومه للمفهوم ما غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا انه يتحقق في الخارج او في العقل والصفات السلبية مع كونها عائد
الى عدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتعارضة والمحيثات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها
في الوجود الخارجي لكن هو رتبة من رتب الوجود ونشأة من نشآت الوجود لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود واما كونها منافية
للعدم فليس باعتبار كونها منافية لمفهومها من المفهومات فانه بهذا الاعتبار لا ينافي انصافه بالوجود مطلقاً بل هو بهذا الاعتبار كذا
المعاني العقلية والمفهومات الكلية في امكان تلعبها بالوجود بوجه قابل للمثالي لشمول الوجود ما يفرض العقل صدقاً لهذا المفهوم
بعقد غير يتجى وطبيعة العدم والمعدم بما هي عرضة لمفهومها مما لا يخرج اصلاً وليس هي شيئاً من الاشياء ولا مفهوماً من المفهومات
بل هو بمنزلة مفهوم العدم موصوفاً ويحكم عليه بالبطالان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلاً في الذهن هذا في العدم
المطلق وكذا الحال في العدم الخاصة الا ان هناك نظر آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل في العقل
لحصة من الوجود المطلق كك موصوفه بخصوصه له حظاً من الوجود ولهذا حكم بافكاره الى موضوع كما يقتضيه الملكية الالهية مطلق
الوجود للشيء المتحقق باي نحو من الخفاء وطور من الاطوار يقابلها العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان
لا اعتباراً التقابل كما في تصور مفهوم المعدم المطلق والمنع عن الوجود مطلقاً اذ قد استلزم جميع الوجودات في هذا الاعتبار
مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود هذا الانسلا ببدانته نحو انساب وهذا التعريف نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور
ما والتصور وجود عقلي فهو فرض افراد مطلق الوجود فانظر الاشمول نوو الوجود وعموم فرضه كيف يقع على جميع المفهومات
والمعاني حتى على مفهومه للاشياء والعدم المطلق والمنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعدام وقد
ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذات الاول والعرضي المصنوعي وبه يندفع اشكال الجهول المطلق وما ساكله ففي هذا النوع
نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدم المطلق والمعدم في الذهن وجميع المتغيرات ولان
يقترن الجهول المطلق ومفهومه النقيضين ومفهومه محرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار في الجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين
وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لاهل ان يكون ما يتصوره هو ذات الجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف شخص
العدم المطلق وشريك الباري اذ كل ما يقرر في عقل او سم فهو من الموجودات الامكانية والمعاني المحيطة بالذات بحسب الحمل الشا
ولكن يحمل عليها عنوانها بالحمل الاول فقط فلم يحمل على شيء منها ان اجتماع النقيضين او المعدم المطلق وشريك الباري مثلاً بالحمل
الشايع العرفي لان هذه المفهومات ليست عنواناً لشيء من الطبايع الثابتة في عقل او خارج بل العقل يتعلمه لذلك لا يقدر ويفرض ان
شئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات من منع التحقق اصلاً فيحكم عليه لاجل تمثيل هذا المفهوم الذي قد يكونه معنوياً
بها باضناع الحكم عليه اصلاً ان الاخبار عنه راساً او الوجود له مطلقاً او الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل
نقضية حملية غير ثابتة في قوة شرطية او رومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم الجهول المطلق من حيث تمثيل نفسه بوجه عليه
صح الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار عنه وان اضناع الاخبار انما يوجب اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد
يقدر او على هذا القياس حكم نظائره كالمعدم المطلق في كونه لا يحكم عليه بل في كل مفهوم لا يثبت في العقل سواء كان عدم
في الذهن لغاية الفساد والبطالان او لفرض المحصل والحقيقة مثلاً اذ قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم
الواجب لعدم انشأ ذاته بكمية العقل وكذا المرئ من صفاته الحقيقية ليس الا مفهومها بالكر عينية العلم وغيره من الصفات
القدسية غير نوجه الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا اليه وان الى انه بازائه اعني حقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل
وهم وسبيل ما اثرا اليه سابقاً في هذا الباب ان مفهوم الجهول المطلق لما كان اعتباراً لكون الشيء منسجماً عن جميع الخفاء
المعلومية ففي هذه الملاحظة معر عن كافة اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط اضناع الاخبار

فذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء بوجوب عرضها لما فرض ضد او مثلاً لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل
او بالامكان وعرض احد الضدين او المثلين للآخر فليس بشئ لعدم تسليم عرضها لجميع المعقولات من جميع المحيثات لعدم
للعدم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو لزم ان يكون لها ضد او مثل لا يمكن ان يتحقق وجود او وهم بما هو كذا لا بما
هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة ففات ما ادعى اثباته ثم عرض البتة لصدقه غير ظاهر الفساق تامة وطبيعة الوجود محال
بحسب مفهومه للمفهوم ما غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا انه يتحقق في الخارج او في العقل والصفات السلبية مع كونها عائد
الى عدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتعارضة والمحيثات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها
في الوجود الخارجي لكن هو رتبة من رتب الوجود ونشأة من نشآت الوجود لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود واما كونها منافية
للعدم فليس باعتبار كونها منافية لمفهومها من المفهومات فانه بهذا الاعتبار لا ينافي انصافه بالوجود مطلقاً بل هو بهذا الاعتبار كذا
المعاني العقلية والمفهومات الكلية في امكان تلعبها بالوجود بوجه قابل للمثالي لشمول الوجود ما يفرض العقل صدقاً لهذا المفهوم
بعقد غير يتجى وطبيعة العدم والمعدم بما هي عرضة لمفهومها مما لا يخرج اصلاً وليس هي شيئاً من الاشياء ولا مفهوماً من المفهومات
بل هو بمنزلة مفهوم العدم موصوفاً ويحكم عليه بالبطالان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلاً في الذهن هذا في العدم
المطلق وكذا الحال في العدم الخاصة الا ان هناك نظر آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل في العقل
لحصة من الوجود المطلق كك موصوفه بخصوصه له حظاً من الوجود ولهذا حكم بافكاره الى موضوع كما يقتضيه الملكية الالهية مطلق
الوجود للشيء المتحقق باي نحو من الخفاء وطور من الاطوار يقابلها العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان
لا اعتباراً التقابل كما في تصور مفهوم المعدم المطلق والمنع عن الوجود مطلقاً اذ قد استلزم جميع الوجودات في هذا الاعتبار
مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود هذا الانسلا ببدانته نحو انساب وهذا التعريف نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور
ما والتصور وجود عقلي فهو فرض افراد مطلق الوجود فانظر الاشمول نوو الوجود وعموم فرضه كيف يقع على جميع المفهومات
والمعاني حتى على مفهومه للاشياء والعدم المطلق والمنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعدام وقد
ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذات الاول والعرضي المصنوعي وبه يندفع اشكال الجهول المطلق وما ساكله ففي هذا النوع
نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدم المطلق والمعدم في الذهن وجميع المتغيرات ولان
يقترن الجهول المطلق ومفهومه النقيضين ومفهومه محرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار في الجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين
وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لاهل ان يكون ما يتصوره هو ذات الجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف شخص
العدم المطلق وشريك الباري اذ كل ما يقرر في عقل او سم فهو من الموجودات الامكانية والمعاني المحيطة بالذات بحسب الحمل الشا
ولكن يحمل عليها عنوانها بالحمل الاول فقط فلم يحمل على شيء منها ان اجتماع النقيضين او المعدم المطلق وشريك الباري مثلاً بالحمل
الشايع العرفي لان هذه المفهومات ليست عنواناً لشيء من الطبايع الثابتة في عقل او خارج بل العقل يتعلمه لذلك لا يقدر ويفرض ان
شئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات من منع التحقق اصلاً فيحكم عليه لاجل تمثيل هذا المفهوم الذي قد يكونه معنوياً
بها باضناع الحكم عليه اصلاً ان الاخبار عنه راساً او الوجود له مطلقاً او الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل
نقضية حملية غير ثابتة في قوة شرطية او رومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم الجهول المطلق من حيث تمثيل نفسه بوجه عليه
صح الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار عنه وان اضناع الاخبار انما يوجب اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد
يقدر او على هذا القياس حكم نظائره كالمعدم المطلق في كونه لا يحكم عليه بل في كل مفهوم لا يثبت في العقل سواء كان عدم
في الذهن لغاية الفساد والبطالان او لفرض المحصل والحقيقة مثلاً اذ قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم
الواجب لعدم انشأ ذاته بكمية العقل وكذا المرئ من صفاته الحقيقية ليس الا مفهومها بالكر عينية العلم وغيره من الصفات
القدسية غير نوجه الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا اليه وان الى انه بازائه اعني حقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل
وهم وسبيل ما اثرا اليه سابقاً في هذا الباب ان مفهوم الجهول المطلق لما كان اعتباراً لكون الشيء منسجماً عن جميع الخفاء
المعلومية ففي هذه الملاحظة معر عن كافة اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط اضناع الاخبار

فان كان العلم دون العبدان بما هما عدمان احداهما بخصوصه علمه والاخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليها بالعلية والمعلولية على الوجه المرفى مرآة العقل واما صورتهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه الارشام صارت سببا لا رندا الاخر فلا دور فكان اثبات العلة سببا لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب نفي المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه دفع العلة بل يكون

فذا رفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبها العلة عدمه مع عدم المعلول لانه **فصل** في ان عدم كيف يعرض لنفسه عدم كما يعرض لغيره ويصدق استقفا فممكن يعرض لنفسه فيمكن عليه بانه معدوم في الخارج فان اشتبه عليك ان عدم المضاف الى اي شئ كان يكون نوعا من عدم ومقابلا لمعرضه وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فوجد اجتماع في النوعية والتقابل وهما متضادان اذ النوعية بوجوب الحمل هو والتقابل بوجوب نفيه فذكر ان العارضية والمعرضية بين العلم ومعرضه في الحقيقة ليست لا يجب جودهما في العقل لكن العرض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معرضه فما يضاف اليه العلم ومعرضه بما له صورة عقلية قيد المفهوم عدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون العلم المقيد به نوعا من عدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفناء والهلاك بسبب عرض طبيعة عدم له يكون مقابلا لموضوع النوعية والتقابل مختلفا في النوعية من لحوال المعقول بما هو معقول لانه كسابر المعاني المنطقية من ثواني العقولات والتقابل من لحوال الخارجية للاشياء لان المتقابلين صاحبة معاني الذهن وما ذكرناه اليق بالخلال هذه العقدة مما هو المسطور في ارقام اهل التدقيق من الاخرين **فصل** في ان المعدوم لا يعاد عدم ليس له هيئة الارتفاع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشيئ بغير صوبه فكما لا يكون لشيئ واحدا لا هوته وا فكذلك لا يكون له الوجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدان لتخص بعبه فهذا ما رايه العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف اذا كانت الهوئية الشخصية بعينها هي الهوئية البشدة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوئية عين وحدة الوجود وقد فرض معدا هف وبلغ ايضا ان يكون حيثية الابداء عين حيثية الاعادة مع كونها متماثلتين هذا ثم انه كما لم يكن وفي بين حالة الابداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول الاستيناف الثاني والثالث من الرابع وهكذا فليعلم جوار تحقيق اعادة غير مشاهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامشاهية للوقوف عند هذ الاستيناف دون غيرها بعد تسوية ذلك ولا وهو مستتب الفناء وقصر عليه حال تكرر عدم شئ واحد بعينه فان قلت كثيرا من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا اجاز ذلك في العلم جاز في الوجود ايضا كما اعترف به قلت قد مر ان معنى عرض عدم لشيئ ليس الا بطلان صرف للذات والسمية محضه لها وليس في الواقع معرض يضم اليه وينتزع منه عدم بل العقل بعينه اذنا ويضيف اليه مفهوم عدم فلا يتعد عند العقل اليكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة عدم الى ذات يخص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشيء كان معدوما قبل وجوده وسبكون معدوما بعد وجوده كاختصاصه وعائنه الجودي وضبط استعدادة والابداء سابقا لاحقا فالعدم ليس لاحدا واحدا لا يصف بالذات بالسبق واللاحق بل انما يصفو العقل بقوته الوهية للحادث الزمان في عد انبائهم وجودا ثم عدما طاربا كطرفين ووسط حتى ان الاوهام العامة تعتدل ان عدم بطر على شئ ويرفع وجوده الخاص عن من الواقع ويحك هوية عن ضعف الاحيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق واسعة نور المبدأ الاول وشوثة الذائبة لا تميدل كل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يؤهم ان كل واحد منها باطل عن ضعف الوجود وجاء غيره حل في مقامه وهكذا لا ينفطن بان طر بان عدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي دعاء تحقيقه المختص به بعينه فليعلم اجتماع المتضمنين في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ودعاء تحققة فالشيئ يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف فعلته وظهوره فان لكل شئ نحو خاصا من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع نواجيه ولو ازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللايقنة به الغير المتعد عنها الى غيرها فاذا اخل ان يكون لكل شئ الا نحو واحد من الوجود يقتضيه له اسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبغثة عن وجود المبدء الاول تعالى

فان كان العلم دون العبدان بما هما عدمان احداهما بخصوصه علمه والاخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليها بالعلية والمعلولية على الوجه المرفى مرآة العقل واما صورتهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه الارشام صارت سببا لا رندا الاخر فلا دور فكان اثبات العلة سببا لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب نفي المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه دفع العلة بل يكون فذا رفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبها العلة عدمه مع عدم المعلول لانه فصل في ان عدم كيف يعرض لنفسه عدم كما يعرض لغيره ويصدق استقفا فممكن يعرض لنفسه فيمكن عليه بانه معدوم في الخارج فان اشتبه عليك ان عدم المضاف الى اي شئ كان يكون نوعا من عدم ومقابلا لمعرضه وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فوجد اجتماع في النوعية والتقابل وهما متضادان اذ النوعية بوجوب الحمل هو والتقابل بوجوب نفيه فذكر ان العارضية والمعرضية بين العلم ومعرضه في الحقيقة ليست لا يجب جودهما في العقل لكن العرض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معرضه فما يضاف اليه العلم ومعرضه بما له صورة عقلية قيد المفهوم عدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون العلم المقيد به نوعا من عدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفناء والهلاك بسبب عرض طبيعة عدم له يكون مقابلا لموضوع النوعية والتقابل مختلفا في النوعية من لحوال المعقول بما هو معقول لانه كسابر المعاني المنطقية من ثواني العقولات والتقابل من لحوال الخارجية للاشياء لان المتقابلين صاحبة معاني الذهن وما ذكرناه اليق بالخلال هذه العقدة مما هو المسطور في ارقام اهل التدقيق من الاخرين فصل في ان المعدوم لا يعاد عدم ليس له هيئة الارتفاع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشيئ بغير صوبه فكما لا يكون لشيئ واحدا لا هوته وا فكذلك لا يكون له الوجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدان لتخص بعبه فهذا ما رايه العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف اذا كانت الهوئية الشخصية بعينها هي الهوئية البشدة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوئية عين وحدة الوجود وقد فرض معدا هف وبلغ ايضا ان يكون حيثية الابداء عين حيثية الاعادة مع كونها متماثلتين هذا ثم انه كما لم يكن وفي بين حالة الابداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول الاستيناف الثاني والثالث من الرابع وهكذا فليعلم جوار تحقيق اعادة غير مشاهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامشاهية للوقوف عند هذ الاستيناف دون غيرها بعد تسوية ذلك ولا وهو مستتب الفناء وقصر عليه حال تكرر عدم شئ واحد بعينه فان قلت كثيرا من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا اجاز ذلك في العلم جاز في الوجود ايضا كما اعترف به قلت قد مر ان معنى عرض عدم لشيئ ليس الا بطلان صرف للذات والسمية محضه لها وليس في الواقع معرض يضم اليه وينتزع منه عدم بل العقل بعينه اذنا ويضيف اليه مفهوم عدم فلا يتعد عند العقل اليكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة عدم الى ذات يخص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشيء كان معدوما قبل وجوده وسبكون معدوما بعد وجوده كاختصاصه وعائنه الجودي وضبط استعدادة والابداء سابقا لاحقا فالعدم ليس لاحدا واحدا لا يصف بالذات بالسبق واللاحق بل انما يصفو العقل بقوته الوهية للحادث الزمان في عد انبائهم وجودا ثم عدما طاربا كطرفين ووسط حتى ان الاوهام العامة تعتدل ان عدم بطر على شئ ويرفع وجوده الخاص عن من الواقع ويحك هوية عن ضعف الاحيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق واسعة نور المبدأ الاول وشوثة الذائبة لا تميدل كل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يؤهم ان كل واحد منها باطل عن ضعف الوجود وجاء غيره حل في مقامه وهكذا لا ينفطن بان طر بان عدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي دعاء تحقيقه المختص به بعينه فليعلم اجتماع المتضمنين في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ودعاء تحققة فالشيئ يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف فعلته وظهوره فان لكل شئ نحو خاصا من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع نواجيه ولو ازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللايقنة به الغير المتعد عنها الى غيرها فاذا اخل ان يكون لكل شئ الا نحو واحد من الوجود يقتضيه له اسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبغثة عن وجود المبدء الاول تعالى

ايضا لا مفهوم له لا يمكن التسليم عنه في نقول الزمان المبدء كونه مبدءا عين هويته وانه فاذا فرض كونه معاد لا ينسلخ عن هويته وانه
فيكون مع كونه معاد المحجب الفرض مبدءا بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبدءا لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانه مبدءا
واقف الجواب الثالث لو جاز اعادة المبدء بعينه لجاز ان يوجد مبدءا ما يماثل في المهية وجميع العوارض الشخصية لان حكم الامكان
واحد لان المبدء بران وجوده فرب هذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان المبدء بران
في المهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكن شيئين وعند العقل
غير مسلم الاستحالة لا يربط بالتميز على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين تماثلين ابدا بغير ان
ولم يزل عدم التميز وحاصله لا يثقل هذا باعادة المبدء اقول والجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب الامر لا ينفك عن
التماثل في العوارض الشخصية فاذا التماثل لم يكن وقوله لم يتميز لم يكن شيئين من باب اخذ المطلوب نفسه لان الكلام في انهم يجوز
الاعادة لثبوت فرض مثله معه لو كانا شيئين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مبدءا واما عن الثاني فبان فرض التماثل
من جميع الوجوه حيثما كان وان كان دفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي مجرد وضع الاعادة لا يقال
الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لانضاف احدهما بكونه حاصل اقل دون الاخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب ضعفه
اذ بهما تبين ان عدم هو بطلان الذات وليس لعدم بما هو معدوم ذات ولا تماثل بين المعدوم وما بهي معدوم وما ينكشف انه
لا يكون موضوع الوجود بين وعدم شيئا واحدا لعدم الحفاظ وحدة الذات في عدم بل ليس الا شيئين صرفة فامتياز المعاد عن
المسائل المفروض معه وبديله واخصا صفة بانه معاد ان كان من جهة الذات حال لعدم وكونها رابطتين الوجود بين السابق واللاحق
فالعدم ذات له وان كان لانه كان موجودا اولادون المسائل فمنها عين النسبة التي يقع النظر في مكانها وكونها متماثلا لامتياز
بينهما وهما متساويان في استحوا ذلك والكلام في انهم فقد الاستمرار للموقع للاثنين الصرفة كيف في صور اخصا صفة احد ما بال
الى الموجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني لثبوت عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المنطقيين في تصحيح الاحكام
الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملة ما فالذات وان عدت في الخارج لكن لا يحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود
الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن الثبوت لا نقول قد مر ما ان الحفاظ لظهور الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف
والارعية انما ذلك شان ما هيئات كلية يكون انحاء الوجودات وطوار الشخصيات من لواحيها الخارجية عن معناها وحقيقتها فالوجود
في ذهن هو مبدء مكشوفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس بخو وجوده وتخصه بل معنى ذلك ان بعد مجزئها مهية
المفردة بالشخص ولو انما اذ اجردت عنها يكون عين ما يقرن بشخص اخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت
شي من اجزاء علمها الساتة المقضية لها واستعدادا للمادة لها بخصوصه وغير ذلك من متمات العلة وصحاحات المعلول وتنقل الكلام
الى اجزاء علمها واستعدادا استعداد مادتها وهكذا الى المبادئ القصوى والعلل العليا وسينكشف لك انشاء الله مطلا
اللازم فالمرور باطل مثله بيان الملازمة معلوم بادنى الفئات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعللة ساما بعينها لم يكن
المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينا فيا مائلا للابتداء في السابق ويوهم انه اعادى فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية
لوعادت الاستعدادات بجملة والادوار الفلكية والاوزاع الكوكبية برمتها وجملة ما سبق النظام الكل بجمع لوازمها وتوابعها
حتى يكون في كونها ابتداء والقطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم **اهان** الغائلون بجواز اعادة المبدء
جمهور اهل الكلام المتألفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول يتجوز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصح الحشر بحسبها
الناطق بوقوع السنة الشرايع والكتب الالهية النازلة على اهل العقارة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم لجمعهم ولم يعلموا ان
اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والاداء الجدلانية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار مخصص ب
اماسيل الابرار من افان جوامع العبادة واداء مراسم اعداله وازالة وساوس العادة ولما سبيل المربين من البراضات العلمية
وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة ونفوسها لتلايتدتن بالاخلاق الروحية ولو تصدأ بما
يورده الحواس الباطنة واصناف الاجسام ولم يعوج بالاداء الفاسدة فاتحاج بتر اى صور الحقائق الالهية وبتأهد الامور
الغائبة عن حواسها فاعلمها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس قد تلتفت بالاعمال السنية واصدثت بالاخلاق الروحية

فقد جازع اعادة العلة وكونه كونه
والمسائل العلة هي العلة في شجاعة
واحدة وبجانب الدار من العقل
العقلية في طريقة وطريق العقل
والاخر صفة العقل في حقائقها
فالعقل هو الذي يشار اليه بقوله
مرآت النفس في حقائقها
انتاجية بطلان الاداء المعنوية
الروية والاقضية في الاداء المعنوية
التي تلتفت الى الاداء المعنوية
النفس انما هو الاداء المعنوية
ويعلم ان من حجاب كبريا قال العقائد
مؤدبة وانما خبيثا انتاجية فقط
وبما ك تخليق تخليقها فقط
ارتيان العقل في الذات والاداء
العقلية بطلان الاداء المعنوية
التي تلتفت الى الاداء المعنوية
مع تصديق العلة في الاداء المعنوية
فراوة انما ك تخليقها فقط
شدة ما قد وجب تورية عن تحديد
المعارف الالهية الحقيقية
بنوادر

كل يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شي من هاتين المواد الثلاث الا ان المشهور
فيها في الثواب لفضلها وشرفها ولا يخرط ما يثبت في السالب بها فان واجب العدم يمنع الوجود ومنع العدم واجب الوجود ممكن
العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناع او مكانه وفيه مطلق
الهلجات البسيطة ترجع الى حال الموضوع وجوده بحسب قوة الوجود وثباته في الجوهر وضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان الحقيقة
وفساد الهيئة لاحال المحمول في نسبة الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقه النسبة وضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع
في نفسه وانتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شي هو الانتفاء او ليس شي شيثا الا ان هناك شيثا هو الانتفاء او ليس شي هو الانتفاء فليس
شي يكون مكيفا باحد الى كسبها الثلاث فالمادة التي تسمى عند الاول بالعضر في حال الموضوع في نفسه بالاجابة في الجوهر من مستحقا
دوام الوجود ودوام اللاوجود ولا استحقاق دوام الوجود ودوام اللاوجود واحال المحمول في نفسه بالقياس الى الاجابة الى الموضوع كون
نسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفوق الى وثاقه انما يتبين في المتيين في هذا الكنا
وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولودل على العضر بلفظ لكان يدل بالجملة وقد يكون العقد بجملة تخالف العضر
العضر يكون بحسب نفس الامر والجملة بحسب البيان والضمير به بالفعل فقد بان ان السالبة توجد لمحمولها الاحال التي له عند الموضوع
بالنسبة الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب وما يتوهم من العضر
الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذلك الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير
الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفتح بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن العقدة من
انه يقبل بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول
فلاجل ذلك تختلف التقضيات بحسب العضر فاي مفهوم اخذ من المفهوم فان له بما هو محمول حاله عند الموضوع المعين بالنسبة
الايجابية لا يتغير ذلك الاحال عند سلب تلك ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا
بالاجابة يعني به انتفاؤه في نفسه وسلبه اثم في وجوده ليكون القضية من سوابب الهليات البسيطة لا يثبت سلب الوجود له
حين يصير الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوابب الهليات المركبة ومن لم يعرف بين مفاد الهليات
وظن ان طبيعة العقد مطلقا يستدعي ثبوت شي ايجابي او سلب شي عن شي لم يمكن ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد
الانسان مثلا فيفيد تحقيق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطى بطلان ذاته لا ان له صفة
عنه هو الوجود وما قولنا الانسان كاتب او كاتب الانسان يعطى ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصاب يعطى
ان له صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين عن على الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ان لها والند في خلاصتها
لئلا يضطر الى استثناء المقدرة الكلية الفائلة بفرعية وجود الثابت لوجود الثابت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره
في اوائل الكتاب قيمة تحقيقية واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل ثبت له اوبه او يرفع عنه وبه
معنى على سبيل الوجوب الامتناع والامكان ضد ريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او ضلعية او امكان او
او غير ذلك بل انما يؤول معنى ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي بقضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب
تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعا بذلك الاعتبار فيرفع محموله عن
من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية وبين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا الا على ما
اشتهر في محكمة العامة بل على طريق المحكمة النفسية المختصة وكذلك قياس سائر الموجبات وقياس المطلقة التي هي مقابلتها لان
الاطلاق عدم النوجبة والتقابل بينهما نقابل العدم والمملكة فان السالبة المطلقة هي عينها سالبة المطلقة ولا سبيل
التايد العلمي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق وطالمة الكلام في بيان خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا في بيان
طريق الوصول الى الحق وكيفية السبل الى الله وانما كفايته الى صناعة الميزان **فصل** في الحكم السلب لا ينفك عن نحو من وجود طرفه
ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة فتد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون
حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود

كان يعمد بعض على ما ذكره في
الهليات المركبة هي حال المحمول
في نسبة الى الموضوع وثبوته
فقد بان ان السالبة لا انتفاء الموضوع
في نفسه وانتفاء المحمول عنه على انه ليس
هناك شي هو الانتفاء او ليس شي شيثا الا ان
هناك شي هو الانتفاء فليس شي يكون مكيفا
باحد الى كسبها الثلاث فالمادة التي تسمى
عند الاول بالعضر في حال الموضوع في نفسه
بالاجابة في الجوهر من مستحقا دوام الوجود
ودوام اللاوجود ولا استحقاق دوام الوجود
ودوام اللاوجود واحال المحمول في نفسه
بالقياس الى الاجابة الى الموضوع كون نسبة
الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى
تمام ونسبة ضعف الى قوة وفوق الى وثاقه
انما يتبين في المتيين في هذا الكنا وعلى
فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة
مواضع ولودل على العضر بلفظ لكان يدل
بالجملة وقد يكون العقد بجملة تخالف
العضر العضر يكون بحسب نفس الامر والجملة
بحسب البيان والضمير به بالفعل فقد بان ان
السالبة توجد لمحمولها الاحال التي له عند
الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها فان
محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية
احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب
وما يتوهم من العضر الثابت على تقدير
جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير
جعل الوجود محمولا فكذلك الثابت على
تقدير جعل العدم رابطة يكون غير
الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفتح
بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد
معدوم مثلا قضية موجبة وعن العقدة من
انه يقبل بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا
زيد موجود فيرجع الحكم الى ايجاب سلب
الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول
فلاجل ذلك تختلف التقضيات بحسب العضر
فاي مفهوم اخذ من المفهوم فان له بما هو
محمول حاله عند الموضوع المعين بالنسبة
الايجابية لا يتغير ذلك الاحال عند سلب
تلك ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حين
ما يرام سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا
بالاجابة يعني به انتفاؤه في نفسه
وسلبه اثم في وجوده ليكون القضية من
سوابب الهليات البسيطة لا يثبت سلب
الوجود له حين يصير الهليات المركبة
الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون
من سوابب الهليات المركبة ومن لم يعرف
بين مفاد الهليات وظن ان طبيعة العقد
مطلقا يستدعي ثبوت شي ايجابي او سلب
شي عن شي لم يمكن ان يصدق بان قولنا
الانسان موجود او وجد الانسان مثلا فيفيد
تحقيق ذات الانسان لا تحقق امر له هو
وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطى
بطلان ذاته لا ان له صفة عنه هو الوجود
وما قولنا الانسان كاتب او كاتب
الانسان يعطى ثبوت صفة له هي الكتابة
وكذا قولنا الانسان ساكن الاصاب يعطى
ان له صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق
بين الهليتين عن على الطبيعة الانسانية
وامراضها التي يجب ان لها والند في خلاصتها
لئلا يضطر الى استثناء المقدرة الكلية
الفائلة بفرعية وجود الثابت لوجود
الثابت له في جملة الهليات البسيطة كما
سبق ذكره في اوائل الكتاب قيمة
تحقيقية واذ قد تحقق لديك ان السلب
بما هو سلب ليس له معنى محصل ثبت له
اوبه او يرفع عنه وبه معنى على سبيل
الوجوب الامتناع والامكان ضد ريت انه
لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة
او دوام او ضلعية او امكان او او غير
ذلك بل انما يؤول معنى ضرورة النسبة
السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي
هي بقضها ومعنى دوام النسبة السلبية
سلب تلك النسبة الايجابية في كل وقت
وقت على ان يعتبر ذلك في الايجاب
ويجعل السلب قطعا بذلك الاعتبار فيرفع
محموله عن من اجزاء الاوقات فاذن ليس
الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة
الضرورية وبين السالبة الدائمة وسالبة
الدائمة مثلا الا على ما اشتهر في محكمة
العامة بل على طريق المحكمة النفسية
المختصة وكذلك قياس سائر الموجبات
وقياس المطلقة التي هي مقابلتها لان
الاطلاق عدم النوجبة والتقابل بينهما
نقابل العدم والمملكة فان السالبة
المطلقة هي عينها سالبة المطلقة ولا
سبيل التايد العلمي الى فصل اطلاق
السلب عن سلب الاطلاق وطالمة الكلام
في بيان خارج عن طور هذا الكتاب اذ
غرضنا في بيان طريق الوصول الى الحق
وكيفية السبل الى الله وانما كفايته الى
صناعة الميزان **فصل** في الحكم السلب لا
ينفك عن نحو من وجود طرفه ان محمول
العقود الحملية سواء كانت موجبة او
سالبة فتد يكون ثبوتيا وقد يكون
عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد
وان يكون حاضرا موجودا لاستحالة الحكم
بما لا يكون حاضرا عند النفس واما
موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة
فلا بد وان يكون له وجود

في النفس لا يستحال الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك اذا كان الحكم بالاجاب بحسب ظرف الاستدعاء الحكم بحسب ظرف
وجود الموضوع فيلان يثبت بشئ بشئ في اي موطن كيقضي على ثبوت في نفسه اللهم لا اذا كان المحول في معنى السلب المطلق بخلافه
في الخارج او شريك البارى منع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نفس السلب على الخارج فكذلك في المصور في ذهن ليس في الخارج واذا
كان له حكم بالسلب في الخارج فلا يقضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه يجوز سلب المعلوم والسلب عن المعلوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب
بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة النفس الانسانية هو علم موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة والسالبة
ليس معناها ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة قد يكون معدوما في الخارج
كقولنا شريك البارى منع واجماع القضاة في محال ولا ان موضوع الموجبة يحسب ان يتحقق او يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع
السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلا على ان العقل ان
يعتبر هذا الاعتبار في السلب يؤخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب الموجبة فان الايجاب ان يقع على الموضوع غير الثابت
لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقضي وجود بشئ حتى يوجد له بشئ آخر ولهذا يجوز ان يقال
العدم ليس من حيث هو معدوم بشئ ولا من هذه المحيطة بشئ بل من حيث له وجود ويتحقق في ظرف ما وبما يجوز نفى كل ما هو غير
الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك المحيطة بل اثبات بشئ ما يغايره عليه من تلك
الهم الا اذا كان امر عدما او محالا فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحول ايضا لوجود الموضوع كما انه يستند
من حيث النسبة الاجابية فلذلك اشتمل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصح الى ما قد منادى به
لعموم على ما سيجي ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو يجوز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون
الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع موجبة المعدولة والسالبة المحول لم يتحقق التناقض لتفاوت افراد
وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم بمعنى انهم ولا عيبا بحسب الاعيان المذكور
لا يوجب بطلان التناقض ونفى الاعية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شوا
وتسالا مذكورة فالوجه بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتها الاتفاقية لتحقيق جميع المفهوم والاعتبار الثابتة
في المبادئ العالية والاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادنى اذ المحول مطا حكم عليه بنفى او اثبات والاشبهة به عليه من جهة با
ما ذكرناه من الفرق بين المحلين ان الشئ قد يكذب عن نفسه باحدا ما يصدق عليه بالآخر على ان الفرق لا يجري الا في الشخصيات والطبيعات
لاشتمال المحصور على عقد وضع ايجابي هو انصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناها ان الج ب والاك
طبيعة او كنية او كذا وهو ظاهر بل معناها كل ما يوصف بحجم ذهنا او عينيا دائما او غير دائم بحيث ابر ولا فهو ب اعضا الات
والاخالات ومن الف كمكان الواقعة في هذا الوضع التي ربما زاحم السائر الى الله ثم في سيرة ويعود عن السلوك اليه
ان السالبة المحول اعم من الموجبة المحصورة لصدورها بقاءا في موضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقض المفهوم مما لا يصدق على شئ
ما يحسب الواقع كاللاشئ واللامعلوم واللاممكن العام وسائر نقاض المفهوم الشاملة فلا ينظم الاحكام الميزانية لصدور سلب
نقض الاخص عما يرض صدق نقض اعم عليه اذا كان معدوما فلزم صدق قولنا ليس بعض اللاهوت بل احيوان بانقضاء ذلك
وكذلك الحال في نقض المشاويين فيصدق بعض الاجسام ليس بالاشئ لانقضاء في نفسه وتزول بذلك قاعدة تعاكر الاعية
والاخصية في نقض اعم والاخص وبمثل الحكم بتساوي نقض المشاويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفها عكس النقض وغيرها
عامة القاعدة بتناقض المعاني الشاملة واجابوا عنه في المشهور بان احدا والربط في السوالب على انه ايجاب سلب المحول وفصلوا الكون
السالبة المحول عن الموجبة استدعاء وجود الموضوع والحقوق بالسوالب عدم الاستدعاء وتخصيص الاحكام بما عدا انقاض
الطابع العامة جميع هذه الآراء من مجازات المناظرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان
وسبل الحكمة في ذلك العقد ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة من الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست
بحسب اشمول لافرادى بل بحسب تساؤل الاعيان اى لا بمعنى انها بحيث يكون احدهما يصدق على غيره من الموضوع حيث يكذب
عنه لآخر بل بمعنى ان احدهما يصدق على شئ باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيها جميعا ما يلزم

لا يستحال الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك اذا كان الحكم بالاجاب بحسب ظرف الاستدعاء الحكم بحسب ظرف
وجود الموضوع فيلان يثبت بشئ بشئ في اي موطن كيقضي على ثبوت في نفسه اللهم لا اذا كان المحول في معنى السلب المطلق بخلافه
في الخارج او شريك البارى منع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نفس السلب على الخارج فكذلك في المصور في ذهن ليس في الخارج واذا
كان له حكم بالسلب في الخارج فلا يقضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه يجوز سلب المعلوم والسلب عن المعلوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب
بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة النفس الانسانية هو علم موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة والسالبة
ليس معناها ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة قد يكون معدوما في الخارج
كقولنا شريك البارى منع واجماع القضاة في محال ولا ان موضوع الموجبة يحسب ان يتحقق او يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع
السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلا على ان العقل ان
يعتبر هذا الاعتبار في السلب يؤخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب الموجبة فان الايجاب ان يقع على الموضوع غير الثابت
لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقضي وجود بشئ حتى يوجد له بشئ آخر ولهذا يجوز ان يقال
العدم ليس من حيث هو معدوم بشئ ولا من هذه المحيطة بشئ بل من حيث له وجود ويتحقق في ظرف ما وبما يجوز نفى كل ما هو غير
الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك المحيطة بل اثبات بشئ ما يغايره عليه من تلك
الهم الا اذا كان امر عدما او محالا فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحول ايضا لوجود الموضوع كما انه يستند
من حيث النسبة الاجابية فلذلك اشتمل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصح الى ما قد منادى به
لعموم على ما سيجي ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو يجوز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون
الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع موجبة المعدولة والسالبة المحول لم يتحقق التناقض لتفاوت افراد
وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم بمعنى انهم ولا عيبا بحسب الاعيان المذكور
لا يوجب بطلان التناقض ونفى الاعية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شوا
وتسالا مذكورة فالوجه بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتها الاتفاقية لتحقيق جميع المفهوم والاعتبار الثابتة
في المبادئ العالية والاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادنى اذ المحول مطا حكم عليه بنفى او اثبات والاشبهة به عليه من جهة با
ما ذكرناه من الفرق بين المحلين ان الشئ قد يكذب عن نفسه باحدا ما يصدق عليه بالآخر على ان الفرق لا يجري الا في الشخصيات والطبيعات
لاشتمال المحصور على عقد وضع ايجابي هو انصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناها ان الج ب والاك
طبيعة او كنية او كذا وهو ظاهر بل معناها كل ما يوصف بحجم ذهنا او عينيا دائما او غير دائم بحيث ابر ولا فهو ب اعضا الات
والاخالات ومن الف كمكان الواقعة في هذا الوضع التي ربما زاحم السائر الى الله ثم في سيرة ويعود عن السلوك اليه
ان السالبة المحول اعم من الموجبة المحصورة لصدورها بقاءا في موضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقض المفهوم مما لا يصدق على شئ
ما يحسب الواقع كاللاشئ واللامعلوم واللاممكن العام وسائر نقاض المفهوم الشاملة فلا ينظم الاحكام الميزانية لصدور سلب
نقض الاخص عما يرض صدق نقض اعم عليه اذا كان معدوما فلزم صدق قولنا ليس بعض اللاهوت بل احيوان بانقضاء ذلك
وكذلك الحال في نقض المشاويين فيصدق بعض الاجسام ليس بالاشئ لانقضاء في نفسه وتزول بذلك قاعدة تعاكر الاعية
والاخصية في نقض اعم والاخص وبمثل الحكم بتساوي نقض المشاويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفها عكس النقض وغيرها
عامة القاعدة بتناقض المعاني الشاملة واجابوا عنه في المشهور بان احدا والربط في السوالب على انه ايجاب سلب المحول وفصلوا الكون
السالبة المحول عن الموجبة استدعاء وجود الموضوع والحقوق بالسوالب عدم الاستدعاء وتخصيص الاحكام بما عدا انقاض
الطابع العامة جميع هذه الآراء من مجازات المناظرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان
وسبل الحكمة في ذلك العقد ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة من الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست
بحسب اشمول لافرادى بل بحسب تساؤل الاعيان اى لا بمعنى انها بحيث يكون احدهما يصدق على غيره من الموضوع حيث يكذب
عنه لآخر بل بمعنى ان احدهما يصدق على شئ باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيها جميعا ما يلزم

الذات في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا
وتنفي طبيعة كلية من الطبايع العامة المتواطئة وان كان يتحقق فرد من افرادها ولزقها بها بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود ليس هو
وانبساطه من حيث عرض الكلية والعموم بل بله اطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الاستحسان العلم فوجب حقيقة الحكم
بستلزام وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان مهيوبه
الاتصالية التي هي اق التجدد والنقص وعرض الحوادث والتغيرات وان واحد من مشيئون العلة الاولى ومرتبته ضعيفة من مراتب
الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخر العلويات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخبار بان الامر التدرجي الوجود بالذات كالزمان
المستلزم ما يتكلم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه الى سبب بل زمان تحقيقه بعينه ليس الا زمان حدوده وهو
ما يحدث ذاته وهويته الاتصالية شفا فشيئا سواء كانت مناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية او غير مناهية
كالذوات الاكبرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شئ بعينها اوقات بقاء حدوده بمعنى ان لبقاء له في الحقيقة لا التدرج
في الحصول والانظر في اصل الكون فلا يسع لفائل ان يقول ان الزمان بقاءه هو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه
اخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المنكبة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض كاهمية متحصلة في
بما هي حركة ليس حقيقةا ومعناها الاطلب شئ من الكمالات والاشتياف اليه وليست هي شيئا يجبالها انما الشئ ما يطلب
يشاق اليه ويصلح لان يطلب يشاق اليه لا ما يكون مهبطها نفس الطلب الشئ والاشتياف اليه والزمان ليس لامقدار الطلب
الاشتياف وعدلهما فان المهيان ما دامنا اخذنا على هذا الوجه لكان هو مقتضى انهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما
كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللازم والادوم واللا انقطاع واللا انقطاع بل بما في الانصاف هذه الامور
انما يكونان على سبيل الاستنباع والعرض وان لم تكونا ما خوذنا على هذا الوجه فقد استلخنا عن ذاتهما وصارت كل واحدة منهما
شيئا اخر حكم آخر بعد ان استوفى النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من اى طبيعة من الطبايع **فصل** في ان الموقف على المنع
بالذات لا يلزم ان يكون ممثلا بالذات ان توقف شئ على حال بالذات لا يقتضي استحالة الموقف استحالة ذاتية بل انما بالغير
لاستحالة الموقف عليه بالذات واما الموقف عليه ان كان موصوفا بالمنع بالذات والموقف صفة كالامتناع بالذات كان
بالذات ملزوم استحالة الموقف بالذات فذلك محصور الموصوف بما هو موصوف بالذات والصفة بما هي صفة كما قيل واقول
مثلا ذلك ان انصاف الشئ بالوجود ومقابلته ليس كانصاف الغالب بالمقبول بل بعدد ولا كانصاف عدم الغالب بعدم المقبول
حيث يجبان بتاخر الصفة عن الموصوف وجودا كان او عدما وذلك كانصاف الجسم بالبياض واللا بياض بان يكون للموصوف ثبوت
والصفة ثبوت اخر يقع عليه ثم ينصف الموصوف بذلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في انصاف عدم الجسم بعدم البياض فان
ثبوت الوجود لثبوت موضوع وحله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا انصاف ولا ناعية ههنا لا يحجب التحليل العقلي كما
تحقيقه وكذا عدمه من غير عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شئ اخر عنه فاذن كان انصاف الوجود بالوجوب هو بعينه انصاف
الشئ الموجود بذات الوجود بالوجوب من غير تابعية ومقبوعية هناك في نفس الامر لا يحجب نحو الملاحظة فكذا انصاف العدم
لشئ بالامتناع هو بعينه انصاف ذلك المعدم بالامتناع وكذا حال انصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر حال انصاف ذلك الامتناع
بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف انصاف الموضوع بصفة منها
انصاف وصفة بتلك الصفة او ما يلزم من غير توقف تابعية ومقبوعية ولا حقيقة وملحوقية فالخ عندنا ان الموقف على التحليل
بالذات من حيث انه موقف عليه لا من حيث انه عيب يكون دائما مستحيلا بالغير بالذات كما ان الوجوب بالغير لا يكون الامكان بالذات
لا واجبا بذاته ولا مستغنا بذاته كما وسع تعلم في مشتاق القول ان ما اشتمل من الجادلين ان الحال ما يستلزم محالا ليس صحيحا
بل انما يصح جزئيا اذ انحصر بين المحالين علاقة عقلية كما بين الحال بالذات والحال بالغير اى الموقف على امر منع بالذات فلا استلزام
بين كلامنا مستحيل بالذات لا استلزام بين واجبين كلاهما واجبا بالذات لان الاستلزام بين شئين لا يتحقق الا بمعلوليه واحد
للا محالة اذ لا بد في الاستلزام اما كون احد المتلازمين عللة والاخر معلولا او كونهما معا معلولى عللة واحدة فاحد المتلازمين لا بد
يكون معلولا لوجه والمعلول لا يكون الاممكنا بالذات لما تحقق ان عللة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا هو المنع

تدبر
اذا ذكرنا ما ذكرناه
ليس حقيقةا الا طلب شئ
طبيعا او اختياريا في شئ
اشيئ قوة اشئ وقوة اشئ
ليس شئ في شئ
ان الحركة مجرد القوة
انما اشئ في امر
يقول الوجود لا يكون
موجودا ومعدم
لا يتحقق انما الامر
انفت الى نفس الوجود
المية ووجودها من
من الغفوت قوة لا يكون
مستغنا بالذات بل يلزم ان لا يكون
مستغنا بالذات لانه معلول
المعلول من الامكان
من الوجوب والامتناع
سكنا انظر الى المورد
بالذات التي ذكرها فان
في ههنا ان الامتناع بالذات
بالذات بنفس الامتناع
من حيث انه لا عارضة ولا موصوفة
في الامتناع توقف التعريف
في الامتناع اى انما هو
تدبر

بالغير لا يكون الامكان بالذات فلا يلزم من المحالين الذاتيين وكلا الاستلزام بين محالين ثابتين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه
وهو انما احده ذلك ان نقول ان بطلان استلزام مفهوم قاصر عن محال ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية بحسب
حيث ثبتت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم شأه الكمية الغير الفارة بالذات اعني
الزمان ان عدمه قبل وجوده قبله زمانية لا يجمع المتقدم بها مع المتأخر وكذلك بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجوده
وكما يقال في اثبات شأه الحكمية الفارة اعني المقادير التعليمية باسمها ان لا شأه بها مستلزم لشأه بها يقال لك ان
اردت ان تبين هناك ان المنع المفروض الوقوع لو كان في نفس الامر حاصل كان عدمه واضافها ولو كان المحقق فيها هو نقيض
الشيء كان الشيء محققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده وبعد وجوده لم يكن معدما قبل الوجود وبعد
فذلك من الاكاذيب المفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعة للوازمها مقضية لاحكامها
واتادها المختصة لا مناقضة لها مناقضة لاحكامها واتادها وان اردت ان تبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك
الامور مع بقاء سائر الاوضاع الممكنة الواقعة بها لكان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة
ما يورق الى هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء وجوده معاذ لك ما دام في ذلك
الموضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب اجتماع الشيء لكون فرضه وضعاً او دعماً مؤدياً الى انقضاء
الوجود بحسب سائر الاوضاع الواقعة او الممكنة فنقيضه فرضه بالحققة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش والجملة
الفرض لذلك في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه وان كان مع الامور التي يستلزم
نقيضه ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزماته ورفع جميع
مناقضاته ومنافياته ولوازمه ومنافياته ملزماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما يخفى فيه كل بل
يقال في بيان الخلف ان الوضوء ذلك الشيء وتصورناه لعلنا نحقق نقيضه لانه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه
متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل عجب مثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لا يجمع
المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما ساء تماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقع الاشياء
البشرية بين ان مفهوم المعلوم ليس عنوانا للشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فراجع ذلك الى الاستدلال بانقضاء اللان
على انقضاء المعلوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي نفى لانه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي و
العقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط **لتجمل** انك قد سمعت سابقا وتحقق بان
بان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويك واستعمل مثل ذلك البيان في المنع بالذات واحكم بان ما يمنع بذاته مستحيل
ان يمنع بغيره والابطال امتناعه بطلان ذلك الغير ايضا لا يتصور لذات واحدة عداها ولا امتناعا ولا يتصور امتناعه
واحد امتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرة واحدة لذاتين فقد
ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وضرة الوجود وضرة العدم لا يتكرر الابتكار الموضوعا ولا يتحد الاعم اتحاد الموضوع فان
يتحيز ان يكون امتناع مهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا وعلى التبادل والمستحيل بالذات يكون وضرة عدمه
بحسب نفسه فانه فقط بقاءه فقد يزعم ان كل ما بالغير من الوجوب والبطالان موضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان الذي
يجب ان يتصور على وجه نسبه الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النفس الى التمام حتى يصبح اتصاف الممكن باي منهما
وليعلم ويتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطبق اشراق نور الاول في يتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبرياءه وخط
ظهوره وفعليته كك لا يقدر ان يتعقل المنع بالذات لفظ نقصه وبلوغه أقصى غاية النقص الى حيث تجاوز الشئيه فان
الشيء لا يتفك عن الوجود في الوجود له الاشئيه له والعقل الانساني يقدر على ادراك مهيئات الاشياء وشيئياتها
ولا يقدر على تعقل الوجود الذي لا شئيه له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شئيه له ايضا
من الوجوه لكن هناك لفظ الكمال والفعلية وههنا لفظ النقص والبطالان وكلما يقرب من الاول قلنا كان يقرب في ذلك
الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من المنع كان يقرب منه في الحكم كالهوى الاول والحركة وما يقربها وملخص القول

قد
فذلك ما ارادوه
في تلك المواضع اه من غير
ان الشيء لا يورق الاستلزام ان في الواقع
وفي تلك القياسات ان في نظر ان
يجوز تقدير بعض وان في ان الجملة
في لحاظ الذهن من الممكنات كما يرد
به ويصح ان في بين
اوضاع غير مستلزم
الاخر
بذلك

1 - 1

[illegible]

والمتأثرة سلسلة الممكنات لا ينفصل هياتها بدون اعتبار الوجود فلم يكن كون المحولات وخصوصا ما سوى المحمول الاول لوازم الهيات
ولا زام المهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلا ما لم تدب عرشتي ان صاحب الاشراق ومنايع حيث ذهبوا على ان
الاقداس من الفلاسفة الاساطين كاعاذاذهمون وابناذ فلس ومناعورس وسقراط وافلاطون الى ان الواجبة والعقول والنفوس
ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فبذلك جعل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب
على ان مراده اعتبارية الوجود العام البدني النصور لا الوجودات الخاصة التي يعينها من مراتب الانوار والاضواء وان يقول احتجاجا
على عدم انصاف المهية بالوجود بانصاع عروض الوجود في الخارج لمهية ما لا على امتناع قيام بعض افرادها بذاتها لكن بشكل هذا
في باب الانوار العرضية التي هي جودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس للفاوت بين افرادها الا بالاشارة والضعف
وغاية كماله النور الغني الواجب غايته نفسه كونه عارضا لشيء اخر سواء كان جوهر انورا با وجوها غاسقا ونقول عرضة للمباحثة
مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل ذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا
يرد عليه باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المشائين في جعلها للميات
والطبايع الكلية من لزوم كون الميات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في انصافها
شخصية لا يمكن تقطعها الا بالحصول الوجودي والشهود الاشراق وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك
المرتبة من قومياتها فتصورها وما لاحظتها الابد ما لاحظتها فادربا ط كل وجود بما قبله هو عين حقيقة لا يمكن
لغفله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته يعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما الا في الواقع ولا في النصور وليست هي كما
لميات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجود
وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الا جزئيا التي هي ايضا امور كلية والمفهوم الاضافية ايضا وان كانت
مرتبة بغيرها بحسب ما هيائها لكن المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ما هيائها الى جاعلها ولذا
لا يمكن الحكم على شيء من الميات بالوجود الابد ما لاحظتها حيثة اخرى غير ذاتها ومعنى مكانها انما هي سببي الوجود والعدم
او الصدور والاصدور اليها او سلب ضرورتها اليها ومعنى مكان الذات النورية الوجودية تعلمها بغيرها بحيث لو قطع النظر
عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهرها فانما بخلاف الميات الكلية
فان معانيها منصورة مع قطع النظر عن غيرها ومناط الطبيعة عند الفائلين بالجعل البسيط من الاشراقين هو كون الشيء وجودا
صرفا كما في اصطلاح المتلويحات ونورا محضيا على ما هو اصطلاح حكمه الاشراق وان كان الموجد المحقق عندهم هو الوجود الواجب
لذلك لاشد منه والنور الغني الذي لا فقر له الوجود كما علت لا يعلم الا بالعلم الحضور الشهوي وكذا النور لا يدرك كنهه الا
بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ علم يثبى منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض
رسائلنا فان المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعلها الجاعل جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم
كونها مجسولة لميات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الميات مع قطع النظر عن الوجودين فكون
امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لولا تكن ميات علمها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كلفظ
ان الميات والمخالفين على ضربين مهية هي عين الانية وهي لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بشخص يند على
بل هي عين الشخص فانه الوجود والشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الانية
فهو تقبل الشك والكلية قوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني
فانما لا تكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في مقامه وحقيقة ما ذكرنا لا يظهر الا بعد غور تام واما
كامل في اقوالهم مع نظرية سليمة عن الافات غير سقيمة بذاتهم الصفات ومن الغريب ايضا ان اكثر الفائلين بالجاعل الكلية
في الميات لم يبرزوا الفاوت في افراد حقيقة واحدة جففة او نوعية بوجه التشكيك وبالغوا في مناقضة هذا الرأي مع
حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والزاما بتقديم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلا
من انواع الجوهر كالعقل والفعال والهيئتين لا يلزم الاغتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول ومن يتجاسرون على ذلك

والتأثير سلسلة المكينات الانفس مهابتها بدون اعتبار الوجود فلنكون الجوهول وخصوصا ما سوى الجوهول الاول لوازم الهيا

كونها فاعلة
 الضميمة بما من عقوباته
 كل وجود بما قبله الغرض من ذلك
 مجموع الوجود بطول مجموع الموصلة بالضميمة
 الفصل في البرهان ان التباين
 باذات لا بد ان يكون غير التباين
 الخارج كما ينبغي ان لا يكون
 لا يكون لوازم الضميمة ولا لازم
 مع قطع النظر عن عالمها والجوهر
 كان على التباين لا يمكن قطع
 ثانيا الطريق لا غير الذي هو
 المجموع الاول لوازم الضميمة
 لهذا ونسب ان المجموع الاول
 انما هو كون مجموع الموصلة
 كما ذكرنا قوله والصدور ان
 هو الوجود مضافا الى الضميمة
 هو الوجود كان مع الضميمة
 باقيا بطلان الاولوية ومن غير
 بجوارها بالضميمة بالصدور
 اثنى ثم انما يضاف الى مجموع
 قوله عن غير اصدور بمصداق
 انظر في جود الذي هو جود
 الا سجاد فليفت عن الجود
 عن الكل ليست الا جودا
 اى اذا كان المجموع جودا
 كان الوجود نصف الذي هو
 مرسك الوجود نصف التام
 الذي هو فوق التام ان كان
 الوجود

[illegible]

وسيجي تحقيق التكيك على وجه يزول عنه شبه الشكوك انشاء الله تعالى **حكمة عرشية** فالخوف في هذه المسئلة على ما يورد في
 النظر الصحيح هو محموله الوجود بالجعل البسيط لانفس المهبات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول
 كونه معلولا مرتبط بالعلة بخلاف الارتباط بجهول لكنه سواء كان الوجود ذا مهبية تقضي لذاتها انفسا بمهبية من المهبات من دون الفاعل
 الى التحليل جعل بين المهيبة وبينه اوله يكون **فان قلت** لا يكون الاثرا الاول للفاعل انصاف المهيبة بالوجود كما هو المشهور عن المشايخ
 بالمعنى الذي حقق اعني معلق الهبة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون موجودا والا
 باي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثر للفاعل والثاني ان انصاف شيء بصفة وان لم يرفع على ثبوت تلك الصفة لكن يرفع على
 ثبوت الموصوف فيثبت المهيبة قبل انصافه بالوجود ما بنفس ذلك الوجود فلزم تقديم الشيء على نفسه وتخصيل المحاصل او غيره فتفصل
 الكلام الى الوجود السابق والانصاف به فيسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اوله والذات امر محتمل لجله العقل المهيبة وجوه
 اعني مفاد الهبة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود وان المهيبة لعدم تعلقاتها من حيث هي شيء
 خارج عنها فقد انكشف ان الصادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نفوذا ذنبه كلبه ماخوذة عن نفس تلك الوجودات
 محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن منبث فوامها وذلك النفوذ هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود و
 بالموجودية المصدرة وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على
 مهيبتها وعند العقل متأخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المحقق
 في نفس الامر اوله والذات ليس الوجود ثم العقل ينزع منه المهيبة في حد نفسه ويحل عليها الموجودية المصدرة الماخوذة من نفس الوجود
 فاهو صفة المهيبة بالحقيقة هي الموجودية المصدرة وما يقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والمهيبة على قاعدتها
 في الناصل والاعتبارية بعكس حالها عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبرك وتقر من ذلك ما قاله بعض المدققين من
 ان تاثير القدرة في المهيبة التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو المواد التي هو نفس الوجود لا وجوده ولا انصافه بالوجود
 ولا حيثية الانصاف لكن العقل ينسب لواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد فيقول هو موجود من الفاعل ولا يقول
 هو سواد منه او عرض اشبه هو كلام حق لو كان المعنى بالموجودية الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا باثر عارض كاضافة المضاف
 بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرهما من الاشياء وهذا القائل غير قائل بل الموجود عند مفهوم بسيط كل شامل للجمع
 بدعي النور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثر للفاعل لكونه اعتباريا محصفا قال **بعض** في كتاب التخصيل الفاعل اذا
 افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقة لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة ومهيبة وكل مهيبة مركبة
 فلها سبب ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في تحققة ونفوذ اضافا واما في حمل الانسان
 عليه فلا سبب وبشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا لان الوجود المعلول في ذاته
 ممكن فيحتاج الى التخرج الى الفعل ونفوذ المعلول ان حقيقة بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكذلك اذا تصورت معنى المثلث
 تصورت معه الخطوط الثلث لا محذور فذلك اذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة وفيه وجه من التايد لما نحن
 منها ان اثر الفاعل وما ينسب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتأثيره في المهيبة بافادته الوجود عليها ومنها التخصيص
 على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحقيقته يتقوم
 بوجوده على محبت لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان مراده من المهيبة المركبة المهيبة الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواد
 كانت نفسها بسيطة او مركبة **شك** في دفع دبا يؤتم مشوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود **طبيعية**
 واحدة فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علة صاحبة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فضائه عن العلة المتناهية
 الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المسبب المفارق فالموقوف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ما هيبتها لزم ان
 يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك
 يكون شرطا لهذا فلزم فيضان وجود السخونة عند ملافاة الماء لان المهيبة قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل **فجب**
 المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بدعي البطلان بدفعه الحسن والعيان وانت بعد ان كان

فقد علمت ان
 وفيه وجه من
 بل كما نقل عن
 فحينئذ لا بد
 من المهيبة المركبة
 المهيبة المركبة
 المتعلق المحقق
 بقوله كما يحقق
 تركب البسيط

فيه الحركة الى اخر انما يفور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والاشخاص الاناث والخصائص لا يبتدأ هي من الموجودات المنزلية
بين حاصرين فيها بان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القوية من الفعل بمعنى ان اتي آن
لوا لقطع بحركة فيه تلبس بالحركة بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه وقد هذا بان يلزم ان لا يكون للحركة الا بنية في زمان فالحركة مكانا
بالفعل ولا للحركة الكيفية كمال بالفعل وهو بطلان الضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان الحركة انما يصفى بالفعل حال الحركة بان لا
بين تلك الافراد وذلك توسط حاله بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدرة الضرورية هو ان الجسم لا يخرج عن تلك الاعراض وانما
فيها واما ان لا يخرج من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرها عليه بل البرهان بما انقضى خلافه هذا كماله ولا يخفى ما فيه فان الحركة
في الابنية احاطة بجم في كل زمان حركته فبالضرورة له ان بالفعل والافعال الحادثة وهو صحيح وايضا الافعال غير متفككة عن الحركة والاشخاص
فلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلا فالحق في هذا المقام ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست مخصصة في الافراد الابدية بل
لها افراد ابدية هي مجاز السكون وافراد زمانية تدعى بحركة الوجود منطبقه على الحركة بمعنى القطع بل هي عنها كما واه بعضهم في كون
الحركة مادامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زمانيا متصل غير فارذ وهو بنية متكاملة اتصاله مضمين لجميع الحدود المفروضة في
الاناث نسبتها اليه نسبة النقطة المفروضة الى الخط فالفرد الزمانى من المقولة حاصل للحركة بالفعل من دون فرض اصلا واما الا
الابدية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلوج جميع المقولة للحركة فيها ولا
مثالى الاناث ولا الاناث ولا اختصاصا ما لا يبتدأ هي بين حاصرين اذ لا يوجد فرد واحد في بالفعل حال الحركة فضلا عن تشاخص الاناث
او كونها غير متناهية وليس كذلك ان نقول ونزج فلنكتفي في اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المنة من قوام الموضوع وثباته لان
موضوع الحركة شرط للحركة والفرد الزمانى من الشيء لا استمراره اصلا لا في زمان وجوده ولا في غيره ذلك الزمان وزيادة التوضيح
الى محقق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله **فصل في الشدة والضعف** لعلك كنت مقروعا النعم في طبقات العلوم ان كل
مناظر في الوجود والفعل فاما بينهما واكثر اتمها اما بنام ماهية ما من دون اشتراك تجرهم بينهما او بشئ من نسخ المنة بعد اشتراك
الطبيعة بالجوهرية فالاشتراك جنس المعينات فصول محصلات لطابع نوعية التركيب تركيب اتحادى او باو وعرضية بعد انقائها في
تمام الحقيقة المشتركة والمحصل افراد شخصية او وصفية والتركيب تركيب اقتران ولا اجدك ما تعظمت هناك بقسم رابع ذهبت اليه
فلا سعة الاشتراك بفندق به حصص وهو ان الافراد ربما لا يكون بنام المنة ولا ببعض منها ولا بلواحق دائر عليها بل بكمال في نفس
المنة ما هي هي نفس فيها ان يكون نفس المنة مختلفة المراتب الكمال والنقص لها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وادها
من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول والواحق وهذا ما وقع فيه الاختلاف بين الفقيهين فاحجب
اشباع المشائيه على بطلانه بان الاكل ان لم يكن شئ فلا على شئ ليس في الانقاص فلا افراد بينهما وان اشتمل على شئ كذا فهو اما مشير
في نسخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما اذا علمها فلا يكون الا فضلا مقوم او عرضيا زائدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن
انقاضه بالعارض وقد جدنا بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان الفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه الموافق بين
الشئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا اذ كان بفصل الفصل الذي يميز احدهما عن الآخر ليس بمقوم للحقيقة
والا لم يكن حيزا له بل هو فصل مقوم له مضمين للسواد المشترك بينهما الذي هو جنسها على هذا التقدير ولا شك ان الفصل العرضي
لمنة الجنس مضمون خارج عنها في اليا لقياس الى منة الجنس كمال ما بالعرضيات فاذا كان الاشتداد والتماثل في السواد من جهة
الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه اجابوا عن ذلك بان الذي يقال بالتفاوت
هو العرض المحول كالاسود على معنى خاص مبدا الاشتقاق كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدء له تمامية حتى
فرد به الغير المشتركة وبعض آخر على فرد منها المشترك ايضا بحسب نفس هو بنية مع عدم التفاوت بين افراد المبدء بالقياس الى
المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على النواط الصرفة في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم
الاسود على معنى الفرد في المختلفين شدة وضعفا في جد هو بنية الفردين وفصول السواد وان كانت منة محسبها بحسب
ملاحظة العقل غير منة السواد التي هو الجنس لكنها ما يصدق عليها معنى السواد الجنس فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان
يكون تفاوت في غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان الشدة من السواد والضعيف من السواد ليس بينهما تفاوت في السواد

[illegible]

فليس كذلك
سواء في الحقيقة أو في العقل
فرد واحد والاضطرار واحد
الوقت المختص بوجه فيكون ما جاز
الدولة لا يلائمها كما لا يلائمها
عمل المتوسط بين الناس
ينبغي من جهة واحدة وهو
مراده بالتوسط فهو من جهة واحدة
والاضطرار من جهة واحدة
على الاثر المفروض اما الاثر
كما قال المحقق من جهة واحدة
ان نتج من جهة واحدة
وايضاً من جهة واحدة
آه والا جده هو هو من جهة واحدة
لا جرم من جهة واحدة
روى جليل هو صادره كما هو
بكله بل شار بالمراد انه لا
هو المتعلق بالمراد من جهة واحدة
كذلك ان متعلقه من جهة واحدة
فان ما لا يلائمها من جهة واحدة
في الوجود هو من جهة واحدة
او جملتها من جهة واحدة
اجتماع الوجود من جهة واحدة
اضطرار الوجود من جهة واحدة
والفصل المعبر عن جهة واحدة
لأنه في السواد من جهة واحدة
في السواد من جهة واحدة
المتعلق من جهة واحدة
فصل السواد من جهة واحدة
الاضطرار من جهة واحدة
بالعوض من جهة واحدة
انما هو من جهة واحدة

[illegible]

بكل منها في حد ذاتها بحسب اختلافها في المادى على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدار بل خارج
من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا
حقيقيا ايضا في آخره انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظا مقبلا الى الآخر كان الازيد منهما طولا
اضافيا بفضل على الآخر بحسب خصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطع وباس الشفاء ولست اعنى ان كمية لا تكون ازيد من كمية
وانقص بل ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى متساوية لها وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد منه اعنى الطول الاضافى
انه في الطول الحق لا يقبل الازيد ولا النقص بل المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد
والكثير بلا اضافة عرض في العدد وكذلك طبيعة السواد والحركة ايضا في السواد والحركات على نفس واحد اما الاختلاف بحسب خصوصية
الافراد لا بنفس جوهر الهيئة المشتركة وسنخبر كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد ولا الضعف بل الله هو مواد بالقياس عند شي
هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد ولا الضعف حتى نفسه بل ما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كما
تقابل الطرفين بعم الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الاشد والادنى
يرجع عند هؤلاء الى كون احد الطرفين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعنى الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة تجوز لا ازيد بآد طبيعة
العام بعينها في بعض الافراد ولا بكثرته في ظهور اثارا في بعض الافراد كما في بعضهم والالكان كشر من الذاتيات قابلا للشدّة
والضعف كالانسان مثلا للاختلاف افرادها في استيعاب الاثار كثره وقلة فالوأمم مجر ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب للاختلاف
صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما في قول في الحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عند دم في السوادين ما في الاختلاف
بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله النوع لبل انما يوجد بين جسمين الشد ب السواد والضعف السواد ما في الاختلاف
وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر اقل حظا منه وعلى هذا لا بد عليهم ما ذكره الشيخ الا انه في
المطاحات بقوله وهؤلاء الذين يقولون ان السواد الاشد منها عن السواد الانقصر بفصل واذا كان السواد له فصل فمفهوم يكون
جنا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنب واقع بالتشكيك وقالوا لا يتحقق من الاجناس واقعا بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني
فالحق ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفات بالفضول
مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هو بانها التي لا تزيد على مرتبتها في غايته الوهن والخسفة كوجود الحركة والهبوط
والعدا واما لها من ضعف الوجود وايضا ان المشابهين قد اثبتوا اشتداد الكيفية وتضعفها بمفهوم الحركة الموضوع الجسم
في مراتب الكيفية كالحرارة والسودات وغيرهما من المتحقق عند دم ان الحركة الواحدة امر شخصي له هويته انصا ليه من مكنه
المسافة الى منهاها وابعاض المصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب الهيئة النوعية وقد عاودا هذه الدعوى ابطا
رائي بمفهوم ليس في مبادئ الاجسام فلزم من ذلك ان يكون مراتب الشد ب والضعف من السواد في شدة الجسم متحدة في الهيئة النوعية
ولا استحال في ان السلوك الاشد ادى ينادى الى شيء يخالف السلوك فيه بحسب حقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما في السلوك
بل من جهة كونه ما به اومنة السلوك وان كان نفسه ما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحركة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة
بان الحركة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف لها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدّة والضعف قد
يعنى بها ما يعرف بالحاصل ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصل بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا
المعنى فقول العرف لا يقر ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادا من سواد كذا وكذا لا يقر هذا الخط من ذلك
كما يقال هذا السواد من ذلك فنظر الى استعمال العرف بحسب الحكم بان الشدة والضعف يخص قولها بالكيفية دون
الكسبة وغيرها والكسبة انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان الثغوب على مجرد اللفظ واطلا
اهل العرف يقيم من اداب العلوم العقلية وليس من اداب الحكم اقتباسا لحقائق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي قد
في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول ومفهوم الخط فالشدّة
هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسم ان الخط بفضل المقدار وكذا في الكم المنفصل
في نفس الاشد بته على انه لا يقر في العرف عدد كذا اشد عدد ب من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بان يقر عدد كذا اكثر من عدد

بكل منها في حد ذاتها بحسب اختلافها في المادى على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدار بل خارج
من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا
حقيقيا ايضا في آخره انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظا مقبلا الى الآخر كان الازيد منهما طولا
اضافيا بفضل على الآخر بحسب خصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطع وباس الشفاء ولست اعنى ان كمية لا تكون ازيد من كمية
وانقص بل ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى متساوية لها وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد منه اعنى الطول الاضافى
انه في الطول الحق لا يقبل الازيد ولا النقص بل المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد
والكثير بلا اضافة عرض في العدد وكذلك طبيعة السواد والحركة ايضا في السواد والحركات على نفس واحد اما الاختلاف بحسب خصوصية
الافراد لا بنفس جوهر الهيئة المشتركة وسنخبر كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد ولا الضعف بل الله هو مواد بالقياس عند شي
هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد ولا الضعف حتى نفسه بل ما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كما
تقابل الطرفين بعم الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الاشد والادنى
يرجع عند هؤلاء الى كون احد الطرفين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعنى الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة تجوز لا ازيد بآد طبيعة
العام بعينها في بعض الافراد ولا بكثرته في ظهور اثارا في بعض الافراد كما في بعضهم والالكان كشر من الذاتيات قابلا للشدّة
والضعف كالانسان مثلا للاختلاف افرادها في استيعاب الاثار كثره وقلة فالوأمم مجر ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب للاختلاف
صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما في قول في الحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عند دم في السوادين ما في الاختلاف
بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله النوع لبل انما يوجد بين جسمين الشد ب السواد والضعف السواد ما في الاختلاف
وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر اقل حظا منه وعلى هذا لا بد عليهم ما ذكره الشيخ الا انه في
المطاحات بقوله وهؤلاء الذين يقولون ان السواد الاشد منها عن السواد الانقصر بفصل واذا كان السواد له فصل فمفهوم يكون
جنا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنب واقع بالتشكيك وقالوا لا يتحقق من الاجناس واقعا بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني
فالحق ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفات بالفضول
مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هو بانها التي لا تزيد على مرتبتها في غايته الوهن والخسفة كوجود الحركة والهبوط
والعدا واما لها من ضعف الوجود وايضا ان المشابهين قد اثبتوا اشتداد الكيفية وتضعفها بمفهوم الحركة الموضوع الجسم
في مراتب الكيفية كالحرارة والسودات وغيرهما من المتحقق عند دم ان الحركة الواحدة امر شخصي له هويته انصا ليه من مكنه
المسافة الى منهاها وابعاض المصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب الهيئة النوعية وقد عاودا هذه الدعوى ابطا
رائي بمفهوم ليس في مبادئ الاجسام فلزم من ذلك ان يكون مراتب الشد ب والضعف من السواد في شدة الجسم متحدة في الهيئة النوعية
ولا استحال في ان السلوك الاشد ادى ينادى الى شيء يخالف السلوك فيه بحسب حقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما في السلوك
بل من جهة كونه ما به اومنة السلوك وان كان نفسه ما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحركة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة
بان الحركة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف لها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدّة والضعف قد
يعنى بها ما يعرف بالحاصل ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصل بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا
المعنى فقول العرف لا يقر ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادا من سواد كذا وكذا لا يقر هذا الخط من ذلك
كما يقال هذا السواد من ذلك فنظر الى استعمال العرف بحسب الحكم بان الشدة والضعف يخص قولها بالكيفية دون
الكسبة وغيرها والكسبة انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان الثغوب على مجرد اللفظ واطلا
اهل العرف يقيم من اداب العلوم العقلية وليس من اداب الحكم اقتباسا لحقائق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي قد
في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول ومفهوم الخط فالشدّة
هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسم ان الخط بفضل المقدار وكذا في الكم المنفصل
في نفس الاشد بته على انه لا يقر في العرف عدد كذا اشد عدد ب من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بان يقر عدد كذا اكثر من عدد

بكل منها في حد ذاتها بحسب اختلافها في المادى على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدار بل خارج
من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا
حقيقيا ايضا في آخره انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظا مقبلا الى الآخر كان الازيد منهما طولا
اضافيا بفضل على الآخر بحسب خصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطع وباس الشفاء ولست اعنى ان كمية لا تكون ازيد من كمية
وانقص بل ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى متساوية لها وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد منه اعنى الطول الاضافى
انه في الطول الحق لا يقبل الازيد ولا النقص بل المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد
والكثير بلا اضافة عرض في العدد وكذلك طبيعة السواد والحركة ايضا في السواد والحركات على نفس واحد اما الاختلاف بحسب خصوصية
الافراد لا بنفس جوهر الهيئة المشتركة وسنخبر كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد ولا الضعف بل الله هو مواد بالقياس عند شي
هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد ولا الضعف حتى نفسه بل ما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كما
تقابل الطرفين بعم الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الاشد والادنى
يرجع عند هؤلاء الى كون احد الطرفين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعنى الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة تجوز لا ازيد بآد طبيعة
العام بعينها في بعض الافراد ولا بكثرته في ظهور اثارا في بعض الافراد كما في بعضهم والالكان كشر من الذاتيات قابلا للشدّة
والضعف كالانسان مثلا للاختلاف افرادها في استيعاب الاثار كثره وقلة فالوأمم مجر ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب للاختلاف
صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما في قول في الحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عند دم في السوادين ما في الاختلاف
بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله النوع لبل انما يوجد بين جسمين الشد ب السواد والضعف السواد ما في الاختلاف
وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر اقل حظا منه وعلى هذا لا بد عليهم ما ذكره الشيخ الا انه في
المطاحات بقوله وهؤلاء الذين يقولون ان السواد الاشد منها عن السواد الانقصر بفصل واذا كان السواد له فصل فمفهوم يكون
جنا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنب واقع بالتشكيك وقالوا لا يتحقق من الاجناس واقعا بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني
فالحق ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفات بالفضول
مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هو بانها التي لا تزيد على مرتبتها في غايته الوهن والخسفة كوجود الحركة والهبوط
والعدا واما لها من ضعف الوجود وايضا ان المشابهين قد اثبتوا اشتداد الكيفية وتضعفها بمفهوم الحركة الموضوع الجسم
في مراتب الكيفية كالحرارة والسودات وغيرهما من المتحقق عند دم ان الحركة الواحدة امر شخصي له هويته انصا ليه من مكنه
المسافة الى منهاها وابعاض المصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب الهيئة النوعية وقد عاودا هذه الدعوى ابطا
رائي بمفهوم ليس في مبادئ الاجسام فلزم من ذلك ان يكون مراتب الشد ب والضعف من السواد في شدة الجسم متحدة في الهيئة النوعية
ولا استحال في ان السلوك الاشد ادى ينادى الى شيء يخالف السلوك فيه بحسب حقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما في السلوك
بل من جهة كونه ما به اومنة السلوك وان كان نفسه ما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحركة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة
بان الحركة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف لها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدّة والضعف قد
يعنى بها ما يعرف بالحاصل ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصل بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا
المعنى فقول العرف لا يقر ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادا من سواد كذا وكذا لا يقر هذا الخط من ذلك
كما يقال هذا السواد من ذلك فنظر الى استعمال العرف بحسب الحكم بان الشدة والضعف يخص قولها بالكيفية دون
الكسبة وغيرها والكسبة انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان الثغوب على مجرد اللفظ واطلا
اهل العرف يقيم من اداب العلوم العقلية وليس من اداب الحكم اقتباسا لحقائق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي قد
في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول ومفهوم الخط فالشدّة
هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسم ان الخط بفضل المقدار وكذا في الكم المنفصل
في نفس الاشد بته على انه لا يقر في العرف عدد كذا اشد عدد ب من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بان يقر عدد كذا اكثر من عدد

القوى

القوي التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ البناء في هذا البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوي
 وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسب
 جبراً ولكن باعتبارين فنجد بالملك والبناء من حيث حقيقة ما يبنى ومن حيث كونها مضافين الى شئ شئ آخر فؤخذ المملكة
 والبناء في حدهما باعتبار الثاني لا باعتبار الاول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وتدينه يولد
 في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نسبتها وتحريرها الشديدي فان كانت الذاتية والنفسية مما يتصور
 بينهما المتغيرة والمفارقة كالنفس المجردة بحالها كحد في الحقيقة والذات للحد في حجة الفعل والتحرير وان لم يكن كذلك بل يكون
 الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كعوض القوي والنفس حيث ان حقيقة ما في نفسها من كونها محركة لشيء او متعلقة بشئ فالحد
 متحدان فيها من غير اختلاف ولا بد في تحديد ما من احدهما تعلقته هي على اى وجه كان وكما ان كثرة الافعال البنائية تستدعي
 كون البناء في كونها بناء شديداً كما لا فكذلك كثرة الافعال الشديدي يوجب كون النفس في نسبتها الى تدبيرها شديدة
 كاملة اذا تمهد ذلك فتقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والافعال بمعنى ان وجوداتها في نفسها وجوداتها
 العقلية باعتبارها بل هي مفارقة ذواتها خارجاً فيكون حد كل واحدة منها بحسب احدا الاعتبارين بعينه حدتها بحسب الاعتبار
 الاخر لا لمغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافعال يجب اخذها في حدود القوي لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافعال
 مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحقيقة بعينها حقيقة الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى
 بعينها مبادى فصول ذاتية لمخاطبة الاجسام الطبيعية المتخالفات بالقوى والصور لا بالجمعية المشتركة بين الجميع فالنفاوت
 فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه بمحسب العقيد
 ومن الابحاث التي اوردتها اصحاب العلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه و
 قاعدة هذه تنقضي بكثير من المواضع كعلية المفادوات بعضها البعض وسببية الهيكل والصورة للجسم وسببية الاسباب
 مع الجوهر جنس للجميع وكذا ينقضي مقدم بعض افرادكم على بعض آخر كقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار اجزاء
 لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والناخر في معنى ما يتصور كما سلف الى اشارة اليه وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى
 التفاوت فيه بالتقدم والناخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والاخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى التفاوت فيه
 فهناك يفرق ما به التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان
 وجود العلة مقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبهذا مثال الثاني تقدم الانسان الله هو
 الاب على الانسان الله هو الابن فان هذا التقدم والناخر ليس في معنى الانسان المقول عليه بالساوي بل في معنى آخر هو الوجود
 والزمان فافيه التقدم والناخر فهما هو الوجود والزمان وما به التقدم والناخر خصوصاً فيهما اذا اقرر هذا فنقول كلما
 تحقق عليه وتقدم في شئ من افراد نوع واحد وجنس واحد بالقياس الى فرد اخر منه فليست سببية وتقدمه للاخر لان يصير
 بحسب نفسه ويجب ان يحل عليه ذلك المعنى النوعي والجسمي لا الفرد الذي هو سبب سببته باعتبار نفس معناه ومفهومه
 بل سببية السبب سببية السبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتهما فكل الوجود على الهيكل والصورة اقدم من حمله على الجسم
 وكذا حمله على الابن من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر العالم الادنى فان جواهر ذلك
 العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فكلها على الجميع بالسوية فليست جوهرية
 شئ في انها جوهرية على الجوهرية شئ آخر بل الجوهر العلى اولى بالوجود من الجوهر العلوى لان يكون جوهر فالوجود مقدم
 على الوجود بالطبع لا من ايد فوجود الهيولى والصورة مقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما
 ان الجسم جوهر فكذلك اجزائه لا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد مهيبة لكم وغيرها بعضها على بعض
 وهذا الجواب مقدوح بوجه منها ان فيه وقوعاً فيما هو بواعنه واعترافاً بصحة ما قالوا بفساده فان انصرفت التقدم والمتا
 بنفس الهيئة عن افراد الجواهر والكم الى افراد الوجود واجزاء الزمان غير مجد اذا الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان بان
 تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والناخر بين افراد حقيقة

فكل واحد من هذه
 فيها من الوجود والبناء
 به التقدم من حيث
 فتوقع بحسب
 ما في الوجود والبناء
 ومن اوقع في الوجود
 انما التقدم من حيث
 من الوجود والبناء
 وهو موضوع في الوجود
 متعلق بتقدمه في الوجود
 فكل واحد من هذه
 فيها من الوجود والبناء
 به التقدم من حيث
 فتوقع بحسب
 ما في الوجود والبناء
 ومن اوقع في الوجود
 انما التقدم من حيث
 من الوجود والبناء
 وهو موضوع في الوجود
 متعلق بتقدمه في الوجود

واحدة في ذاتها اذا الوجود قد علمت ان له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض اذا كان لاجل ان حقيقة ما حقيقة تفضي التجدد والنصر وتقدم بعضها وناخر لزوم التفاوت على القول المذكور
ومنها ان هذا بناقض ما ذكره في نفى كون الجسم مفيداً للوجود جسم آخر بانه لو كان علة لتقدم هبولى العلة كالكرة التاسعة
مثلاً على جسيمها وجسيمها على هبولى الملول كالكرة الثامنة وهبولى الملول مشاركة لهبولى العلة في الهبولية ولا يقع
الهبولى على هبولى الكرة التاسعة وعلى سائر الهبوليات بالتشكيك بل بالواطو كما ان الجسم الذي يحمل على جسيمها يحمل على
جميع الاجسام بالواطو فلزم ان يكون هبولى الملول مفقده على جسيمه العلة فيقدم البق على نفقه وجه المناقاة ان كون
بعض افراد حقيقة واحدة علة لفراد آخر لو استلزم تقدم البق على نفسه في بعض المواضع كما قرره لاستلزم في سائر المواضع من
دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علة افراد الجوهر بعضها على بعض فانفسح هذا الاعتذار
المذكور في نفى تقدم بعض الهبوليات على بعض اخرى ومنها ان هذا الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل والفاعل
لكن غير جار في علة القول كالمادة والصورة فان الجسم ما يقوم مهيبة من هبة الهبولى والصورة لا من وجودها فلو لا جوهرية
اجزائه ما كان المجموع جوهرًا وكما انهم يقولون حمل الجسمية على الانسان بوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فكذلك
نقول حمل الجوهرية على الجسم بوسط جزئية وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلى متفاوتا في هبة
المساينة الحقيقية اما التفاوت بالنسبة الى افراد المداخلة فليس من التشكيك في شئ وكذا التفاوت بالعينية والجزئية
او بالنوعية والجسيمية بالنسبة الى افراد الاعتباري والفراد الحقيقي كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ
بشرط شئ فان طبيعة الحيوان بالقياس الى الاول عين ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء
من التفاوت لا يمتثل شي كما اذهني افعة في المهيبة بالضرورة والاتفاق اذا انظر هذا فنقول انهم قد فرقوا بين
اجزاء المهيبة واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شئ يكون اجزاء المهيبة واذا اخذت بشرط لا شئ يكون اجزاء الوجود
كاسيحي ومبحث المهيبة فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة او صورة فجزء الجسم ان اخذنا
على الوجه الاول فهو مهيبة ما مفقده على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانها مع الجسم ليست من الافراد المساينة
لجوهر من هذه الجسيمية وان اخذنا على الوجه الثاني فكل منهما وان كان عينا بنا الجسم لكنهما ليسا مقويين
لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجودهما من حيث وجودهما مفومان لوجوده
فيلزم الاختلاف في الوجود لانه الجوهرية والحكمة لله والا
وأخراً والصلوة والسلام على
محمد وآله

فلما ثبت ان
مبحث تقدمه والادراك
الافراد المذكورة على ما
المادة والصورة كما
وبما جازة وصورة وان
هذه تقدم وان غير جاز
من عدمه لغيره وار
رايه

لم يكن الاشتراك في معنى خارج فقط فقد يفترقان بفصل ان كانت الشركة في معنى جيني او بعضي غير لازم ان كانت الشركة في معنى
 اذا لازم النوع لان الفرد فيبقى في الجمع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم الشخص لان النوع او بتمامه ونفص في نفس الطبيعة
 المشتركة لا تعرف من هذه قاعدة المناظرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص سابقا وان كان الشخص الشيء بمعنى كونه منفع
 الشركة فيه بحسب نفس تصويره انما يكون بامر زائد على المهية مانع بحيث انه من تصور الاشتراك فيه فالشخص الشيء بمعنى ما به يصير
 منع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا في وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود فمفرد بنفسه انما اذا
 قطع النظر عن الوجود الخاص للشيء فالعقل لا ياتي عن مجزئ الاشتراك فيه وان ضم اليه الفتح فمفرد ان الامتياز في الواقع غير
 الشخص اذا الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في اموال والثاني باعتبارها في نفسه حتى انه لو لم يكن له مثايل لا يحتاج الى
 زائد مع ان له شخصاً في نفسه ولا بعد ان يكون للمميز بوجه الشيء استعداد الشخص فان النوع للمادى المنفرد ما لم يكن انما
 مخصصة الاستعداد الواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فان نقل الحكم الى الشخص الشيء بوجه العلم الاحساس الى
 المحصور به يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته لا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشرف
 في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هو به عينه لما من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة
 بل مطابقة لم لا يكون له هو به عينه مناصلة فان الهو به العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ اعظم
 القدر قد اكد القول في ان الوجود امر ذهني له هو به في الاعيان والتجارب الشخص عنه اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود
 وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو مغفوف بان كل واحد من هذه
 الاشياء نفس تصورهما لا يمنع الشركة وان مجموع الكميات على هذه الهو به العينية اذا كانت امر خارجا عن الوجود الخاص له
 خصوصية بنفسه كما مر فاي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اخبره بعض المدققين من ان الشخص كل شخص محلي له
 يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن المهية في الاعيان وما قبل من ان الشخص الشيء بالفاعل فهو انما صحيح فان الفاعل مفيد
 الوجود والوجود غير الشخص مفيد الوجود وهو مفيد الشخص وقد علمنا ايضا ان كل وجود يقوم بفاعله فكل شخص يقوم على
 ذلك الشخص لكن كلامنا في السببية الغير للشخص الشيء الشخص وكذا ما هو محذور لبعض وهو ان الشخص الشيء باربطا الى الوجود
 المحقق الذي هو مفيد جميع الاشياء لانك قد علمنا ان الهيات انما ترتبط بالفاعل المحي لاجل وجودها لا لاجل مفهوماتها في نفسها
 فبالوجود يرتبط كل شيء بالعلية وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشرافات له نعم واما ما قال بعض اهل
 العلم من ان الشخص نفس تصويره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مفهوماته فان المفومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا سبب لازم فانه يفوق
 فلا يمنع الشركة ولا سبب لازم فانه يفوق فلا يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مفهوماته فان المفومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا سبب لازم فانه يفوق
 فان الهو به حالها في الشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غير هابل النوع المتكرر لا افراد ما يخصص المادة الحاملة لا افراد
 بوضع خاص و زمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية للميزة فان كثير من الصور والهيات ما يقع
 شخصاً من في مادة واحدة في زمانين واما ما راجع الى ما عدا المادة بل بالزمان وهكذا القول في حمل ما ذهب اليه به من ان
 الشخص بسبب احوال المادة من الوضع والجمع مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق بين الشئين لا ما يجعل الطبيعة
 شخصية ولهذا حكم حيث راي الوضع مع الزمان مفيداً مع بقاء الشخص بان الشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على
 الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من الشخص علة الشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان الشخص المادى كونه
 مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشئين بصاحبه فان توقف امتياز
 الطائر على الوجود و امتياز الوجود على الطائر ليس بدوواذ المنع توقفات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على
 امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سبق في حال المضامين **مبحث في تعقيب**
 قد ورد على قولهم ان الشئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مفيداً للشركة
 الفلك فكل جسم واحد بماذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان المميز بين اجزاء الزمان بنفسها فان السقيا
 لزمان حقيقة معقدة مضمرة وليست له مهية غير افعال الانقضاء والوجود فالسؤال بانه لو اخضر يوم كذا بالقدم على يوم كذا

[illegible]

بے

وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد وجود منكم غير داخل فيه شيء اخر كالانسان والفرسيه وغير ذلك اذ هو بهذا
متفق للحقيقة في الاجسام غير مختلف بشئ داخل بل باصور متضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس غيرهما
من النظائر لانها مركبة منه ومن شئ اخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواضح لان حقيقة قد عرفت وتخصت بحسب
الواضح والاملا يمكن ان ينقل الجسم من الجادبة الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط
ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه داخل ونغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمقد
وغيرهما من الحيات الخيالية الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجف في
البساط كاللونيه فلا يمكن من ان يفر لها ذات لان بنوع بالفضول ولا يوجد في الخارج لونيه وشئ اخر غير اللونيه يحصل منهما
البياض كما يوجد في الخارج جسميه وصورة اخرى غير الجسميه يكون الانسان حاصل منهما وما نقل عنهم ان الجف والفصل مطلقا
جعلها واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجف باعتبار جنسيته وابهاه ليس جعله غير جعل
احد من الفضول واما باعتبار طبيعته من حيث هو جوده غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان اذ مات لم يبق جسميه معينه
بعد الموت بل حدث جسميه اخرى غير صحيح كيف لا بد من مادة باقية بواردها عليها الصور والاعراض سواء كان جنسا بسيطا
او هولي ونلك المادة هي الجف الفاخر للركبات بل جسميه الحيوان من حيث جسميهها باقية بعد موته كما كانت وان زالت
عنها جسميه كونها بدنا او جنسا حيوانيا واما ان هوليها قد بطلت وحصلت لها هولي اخرى فهو قريب من مجازات اصحاب الطفرة
والفكيك واستحالة بقاء الاعراض فائقة وبما يفرع سمك في الكتب ما قد يحكم على المطابع العامة انه ان وجب تخصصها
باحد الخيرات فلا يوجد غيرها وان امكن فلو انها لم تلعن فاعلم ان ذلك انما يستصح اذا كانت الطبيعة ما لها صورة في الاعيان
اما مثل اللونيه للبياض والاسود فلا يقال ان افضت الشخص بالبياض كان كل لون بياضا وان لم يقض فكون اللون بياضا
يكون لعله لان اللونيه بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن تفرقه البصر حتى يشار اليها بكونها كذا او كذا بل اذا
كانت طبيعة كالجسميه والهولي ما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية والفلكية وبعض الهيات كالحركة والخيال والاسود
وغيرها لو كان للجسميه لما صح وجود جسم غير مختص بثلث الصورة والهية والا فلا بد هناك من علة دائمة على الجسميه فلا مانع
من بقاء مادة بواردها الصور والاعراض عليها **فصل** في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية
اتحاده مع الجف ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفضول فبا الحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفضول الحقيقية
فالحساس والحرك ليس شئ منها بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذاتي ودقيق ومحركه وليست لداكنة والمحركية عين
هوية النفس الحيوانية بل هي جملة لوازم وشعب لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفضول الحقيقية ولعدم وضع الركا
لها الى الاحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس بنفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعور والاضافة
الادراكية واللازم نفوذ الشئ من المفولات المناسبة وقد تحقق عندهم ان الشئ الواحد لا يندرج تحت مقولين الا بالعرض بل
الفصل بالحقيقة هو الذي لم يبدأ هذه الامور وهكذا في نظائره فكل معنى اذا عني معنى اخر فان كان مما يقابره بحسب الجف
والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المعايير بينهما باعتبار الابهام والحصل كان فصلا قال الشيخ
في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى مجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى اخر بعينه وجوده بان يكون ذلك المعنى
منضافه وانما يكون اخر من حيث العن والابهام لانه الوجود انتهى **مبحث** في حصول فصله كان فصلا قال الشيخ
في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى مجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى اخر بعينه وجوده بان يكون ذلك المعنى

الصوره النوعه للفلك الذي سبده فصله المقوم بحسنه الذي هو الجسم المطلق منقسم في مرتبه الوجود على الجسميه فيكون على اللزوم المقيد
والشكل المحضين بالفلك ولا يلزم شئ من المناسد التي ذكرها هناك فقط **فصل** في تحقيق اقران الصوره بالماده اعلم ان الصوره
قد بنى على المهيئه النوعيه وعلى كل مهيئه شئ كيف كان وعلى الحقيقه التي يقوم المحل بها وعلى الحقيقه التي يقوم المحل باعتبار حصول
النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشئ مفارقاته ولو نظرت في النظره في مورد استعما لانها جميعا لوجدتها متفقه بالذات في معنى
واحد هو ما يكون الشئ هو هو بالفعل ولاجل ذلك استتم قولهم صورته الشئ هي ماهيته التي هو بها ما هو مع تعقبه بقولهم ومادته
هي حامل صورته وليس منافضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمته هي الماده في كل شئ امر مهم لا يتحصل له اصلا الا باعتبار
كونه قوة شئ ما والصورة امر محصل بالفعل بل يصير الشئ شيئا مثلا ماده السر هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقه خشبيه
وصورة محصله فانها من تلك الحقيقه حقيقه من كفاين وليس اده انتي اصلا بل مادتها انما هي من حيث كونها اصلح للان
سريرا او بابا او كرسي او غير ذلك وتعقبها وامشاعها عن قول اشياء اخر ليس لجهة كونها واستعدادها بل لاجل فعلها
واقرانها بصوره مخصوصه يمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل الثاني الواضح بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالخشب حقيقه
مثلا لها جهه نفس وجهه من جهة نفسها يستدعي كما لاخر من جهة كونها كما لا يمنع عن قول كمال اخر ومن هاتين الجهتين ينظم
كون السرير في ماده وصورة وكذا نقول حقيقه الخشب صورته الخشب ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا ماء او غير
بل من حيث كونها مستعدة بالامزاج لان بصير جادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصه دون غيرها لاجل العلة
ذكرناها وهكذا الى ان ينشئ الماده لاماده لها اصلا فلا يتحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهر مستعد لان يصير كل شئ بلا
تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا بالاعضاء وقوة صرفه ولا يلزم الدور والتسلسل في ماده المواد وهو على
الطويات وكونها جوهر لا يوجب محصلها الا يتحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليةها الا فعلية القوة وانما الفرق
بينها وبين عدم العلم بما هو عدم لا يتحصل له اصلا حتى يتحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف المحل الاول اذ
لها من جهة الاشياء هذا النوع من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهة ما في اخر الاشياء حقيقه واضعها وجودا وتكون
على حاشية الوجود ونزولها في صف غال الا فاضله لوجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتقطن اللبيب منها بان كل حقيقه كبرى
فانها انما تكون تلك الحقيقه بحسب هويتها بمنزلة الصورة لاما هو منها بمنزلة الماده فان الماده من حيث انما ماده مستهلكه في
الصورة استهلاك الجسم في الفصل اذ نسبها اليها فتنسب الفضل الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقه ليس الا بالصورة وانما
الحاجة اليها لاجل قول آثارها ولواضعها لانها الغير المنفك عنها من الكم والكيف لا ين وغیرها حتى لو امكن وجود تلك القوة
مجردة عن الماده لكانت هي تلك الحقيقه بعينها لما علمت ان الماده لا حقيقه لها اصلا الا القوة حقيقه وقوة حقيقه من حيث انها قوة
الحقيقه ليست حقيقه فالعالم عالم بالصورة العالميه لا بمادتها والسرير سريره بعينه المخصوصه لا بخشبيته والانسان انسان
بنفسه المذنبه لا ببدنه والموجود موجود بوجوه لا بعينه فصوره العالم لو كانت مجردة لكانت عالما ولهيه السرير لو
بلا خشب لكانت سريرا لو كان افضل الانسان حين انقطاعها عن علاقه البدن انسان والوجود المجرد عن المهيئه موجودا لو اجتمع
واشبه ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفيه وجود الاشياء على ما هي عليه بصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود في
في الاشعار الحكيمه ده يود ان نزل كه اندروى كا وخر ياشد وضيا عفار ومن هذا السبيل تحقق وجه لما صار اليه
قدماء المتقين من تجويز التمدد بالفصل الاخر وحده مع ان الحد عندهم ليس مجرد التمدد بل لاكتشاء حقيقه الشئ وعينه
حكمة عرسية قد انكشف لك ما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقه في بعض الفصول الماضية ان ما يفهم و
يوجد به الشئ من ذات المهيئات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا بمبدأ الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي هي
متحدة معها بمنزلة القوى والشرايط والآلات والاستبا المدة لوجود المهيئه التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في نظر
ذات وقوام حقيقه وان كان كل منها مقوما للحقيقه اخرى غير هذه الحقيقه مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها
ما يقوم الماده الاولى لاجل كونها جنما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقوم لاجل كونها جنما نباتيا كقوى التغذية
والتنفية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كبد الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسا كبد النطق وكل من

فصل في صورته المطلق منقسم في مرتبه الوجود على الجسميه فيكون على اللزوم المقيد
والشكل المحضين بالفلك ولا يلزم شئ من المناسد التي ذكرها هناك فقط
قد بنى على المهيئه النوعيه وعلى كل مهيئه شئ كيف كان وعلى الحقيقه التي يقوم المحل بها وعلى الحقيقه التي يقوم المحل باعتبار حصول
النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشئ مفارقاته ولو نظرت في النظره في مورد استعما لانها جميعا لوجدتها متفقه بالذات في معنى
واحد هو ما يكون الشئ هو هو بالفعل ولاجل ذلك استتم قولهم صورته الشئ هي ماهيته التي هو بها ما هو مع تعقبه بقولهم ومادته
هي حامل صورته وليس منافضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمته هي الماده في كل شئ امر مهم لا يتحصل له اصلا الا باعتبار
كونه قوة شئ ما والصورة امر محصل بالفعل بل يصير الشئ شيئا مثلا ماده السر هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقه خشبيه
وصورة محصله فانها من تلك الحقيقه حقيقه من كفاين وليس اده انتي اصلا بل مادتها انما هي من حيث كونها اصلح للان
سريرا او بابا او كرسي او غير ذلك وتعقبها وامشاعها عن قول اشياء اخر ليس لجهة كونها واستعدادها بل لاجل فعلها
واقرانها بصوره مخصوصه يمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل الثاني الواضح بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالخشب حقيقه
مثلا لها جهه نفس وجهه من جهة نفسها يستدعي كما لاخر من جهة كونها كما لا يمنع عن قول كمال اخر ومن هاتين الجهتين ينظم
كون السرير في ماده وصورة وكذا نقول حقيقه الخشب صورته الخشب ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا ماء او غير
بل من حيث كونها مستعدة بالامزاج لان بصير جادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصه دون غيرها لاجل العلة
ذكرناها وهكذا الى ان ينشئ الماده لاماده لها اصلا فلا يتحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهر مستعد لان يصير كل شئ بلا
تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا بالاعضاء وقوة صرفه ولا يلزم الدور والتسلسل في ماده المواد وهو على
الطويات وكونها جوهر لا يوجب محصلها الا يتحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليةها الا فعلية القوة وانما الفرق
بينها وبين عدم العلم بما هو عدم لا يتحصل له اصلا حتى يتحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف المحل الاول اذ
لها من جهة الاشياء هذا النوع من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهة ما في اخر الاشياء حقيقه واضعها وجودا وتكون
على حاشية الوجود ونزولها في صف غال الا فاضله لوجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتقطن اللبيب منها بان كل حقيقه كبرى
فانها انما تكون تلك الحقيقه بحسب هويتها بمنزلة الصورة لاما هو منها بمنزلة الماده فان الماده من حيث انما ماده مستهلكه في
الصورة استهلاك الجسم في الفصل اذ نسبها اليها فتنسب الفضل الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقه ليس الا بالصورة وانما
الحاجة اليها لاجل قول آثارها ولواضعها لانها الغير المنفك عنها من الكم والكيف لا ين وغیرها حتى لو امكن وجود تلك القوة
مجردة عن الماده لكانت هي تلك الحقيقه بعينها لما علمت ان الماده لا حقيقه لها اصلا الا القوة حقيقه وقوة حقيقه من حيث انها قوة
الحقيقه ليست حقيقه فالعالم عالم بالصورة العالميه لا بمادتها والسرير سريره بعينه المخصوصه لا بخشبيته والانسان انسان
بنفسه المذنبه لا ببدنه والموجود موجود بوجوه لا بعينه فصوره العالم لو كانت مجردة لكانت عالما ولهيه السرير لو
بلا خشب لكانت سريرا لو كان افضل الانسان حين انقطاعها عن علاقه البدن انسان والوجود المجرد عن المهيئه موجودا لو اجتمع
واشبه ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفيه وجود الاشياء على ما هي عليه بصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود في
في الاشعار الحكيمه ده يود ان نزل كه اندروى كا وخر ياشد وضيا عفار ومن هذا السبيل تحقق وجه لما صار اليه
قدماء المتقين من تجويز التمدد بالفصل الاخر وحده مع ان الحد عندهم ليس مجرد التمدد بل لاكتشاء حقيقه الشئ وعينه
حكمة عرسية قد انكشف لك ما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقه في بعض الفصول الماضية ان ما يفهم و
يوجد به الشئ من ذات المهيئات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا بمبدأ الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي هي
متحدة معها بمنزلة القوى والشرايط والآلات والاستبا المدة لوجود المهيئه التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في نظر
ذات وقوام حقيقه وان كان كل منها مقوما للحقيقه اخرى غير هذه الحقيقه مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها
ما يقوم الماده الاولى لاجل كونها جنما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقوم لاجل كونها جنما نباتيا كقوى التغذية
والتنفية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كبد الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسا كبد النطق وكل من

مطلب عاينه اربعة اولها ان الجسم
بالصوره الامتدادية فقطه فاعلم ان
الاول ان الجسم لا يكون صورته
والثاني ان الجسم لا يكون صورته
والثالث ان الجسم لا يكون صورته
والرابع ان الجسم لا يكون صورته
والخامس ان الجسم لا يكون صورته
والسادس ان الجسم لا يكون صورته
والسابع ان الجسم لا يكون صورته
والرابع ان الجسم لا يكون صورته
والخامس ان الجسم لا يكون صورته
والسادس ان الجسم لا يكون صورته
والسابع ان الجسم لا يكون صورته

[illegible]

والأول هو أن يكون المصطفى من أهل البيت
والثاني هو أن يكون من آل أبي طالب
والثالث هو أن يكون من بني هاشم
والرابع هو أن يكون من بني عبد مناف
والخامس هو أن يكون من بني كنانة
والسادس هو أن يكون من بني قحطانية
والسابع هو أن يكون من بني عدنان
والعاشر هو أن يكون من بني أسد
والجاء في الخبرين المذكورين أن المصطفى
هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه

الطبع مستكوه عليه كما يشاهد من استبحاش الانسان عن رؤية اجسام الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد بميت بما في الليل
فصل في تحقيق الصور والمثل الاطلاوية قدس في فلاطون الاصح انه قال في كثير من فصوله موافقا لاسناده سقراط ان الموجود
صورا مجردة في عالم الاله وبما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات
التي هي كائنات قال الشيخ في الهيات الشفاء من قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كائنان في معنى الانسانية انسان فاسد
محسوس وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا مفارقا وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد
من الامور الطبيعية صورة مفارقة واباها بانها بلغة العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا
العلوم والماهيات نحو هذه واباها بانها في العالم المعروف بافلاطون ومعلم سقراط بغير طمان في هذا الزمان يقولون ان للانسان
معنى واحدا موجودا يشترك فيها الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو معنى المحسوس المتكرر الفاسد فهو ان المعنى المعقول المتكامل
انتهى ونحن نعلم الله وتوفيقه نذكر اول وجهه ما قبل في تاويل كلامه وما يندرج به من وجوه الشاويل ثم ما هو الحق عندك
في تحقيق الصور والمفارقة والمثل فتقول قد ادله الشيخ الرئيس كلامه بوجود المهيبة المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمفارقة
ولاشك ان افلاطون قد اخذ تلاميذه المعلم الاول مع جلالة شأنه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد باعتبار العقل
وبين التجريد بحسب الموجود او بين اعتبار المهيبة لا يفرق اقتران شي مع ما بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او لخطاب بين الواحد
بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثير من
بان الانسان اذ يمكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحد والكثره لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد
او بدى وغير ذلك مما هو مباحين لحد ذاته قولنا ان الانسان يوجد دائما معناه ان الانسانية واحدة بعينها باقية كنه
والتفرقة بين هذه الامور والتميز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولاد تبايض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولاد العظام
وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشار الى ان الموجودات صور في علم الله تعمر باقية لا تتبدل ولا تتغير
وبين ذلك بعض المناظرين حيث قال ان في عالم المحسوسات مثل الانسان مع مادته وعوارضه المحسوسة وهذا هو الانسان
الطبيعي ولا شك ان يتحقق في هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ما هو من جهة ما خالط من الوحدة والكثره وغيرها
من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمر والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة
بالشخصا العقلية فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمر النفس المجردة مجردة من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن الجسد والاطلاق
فهذا المعنى له وجود لا محذور اما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل على الاول لزم ان يكون الشخص عارضا خارجا مؤخر
عن الهيبة في الوجود فتعبر الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بمتشخص عطف بحيث يمكن ان يلفظ اليه بدون الالتفات
الى تشخصه وهذا المعنى هو محل على الجواهر جملة اتحادا باقية بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر هي
الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قبل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي متباينة
كليات الافراد الخارجية قلت لعل زاده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم المحسوس والعالم المحسوس انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه
وهذا الشاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والافنديين وتشيعا للاخمين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان
تلك الصور موجودة في الخارج فائمه بذاتها في موضوع محل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند الجرد فلا كاتورية وعن من
انه كان يقول ان ذنار وحاشية الفت الى المعارف فقلت فزانت قال ان اطاعك النام ولولم يكن لكلماتهم دلا لانه صريح على ان لكل
نوع موجود مجردا متشخصا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما فضلوا به من انه يجب من افواههم ان يكون العقول خطوط وسطوح
وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الحيوان واصوات مؤلفة وطب
هندسة ومقادير مستقيمة واخر معوج واشياء باردة واشياء حارة وبألجمله كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزيئات و
صور في شتات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان الفضل على
ضربين مختلفين على معنى وكما يصح ان بعض ظهور في العلم ونمثل في العالم العقلي فكذلك يصح ان بعض به وجود في الاعيان وعلتنا
ان يمنع اللانهاية بالفعل في التدلالة القضاء فرب القضاء والتدوير ما لا ينهاه في لا يضيوع عن الاحاطة بمجمل ما لا ينهاه في

الطبع مستكوه عليه كما يشاهد من استبحاش الانسان عن رؤية اجسام الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد بميت بما في الليل
فصل في تحقيق الصور والمثل الاطلاوية قدس في فلاطون الاصح انه قال في كثير من فصوله موافقا لاسناده سقراط ان الموجود
صورا مجردة في عالم الاله وبما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات
التي هي كائنات قال الشيخ في الهيات الشفاء من قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كائنان في معنى الانسانية انسان فاسد
محسوس وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا مفارقا وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد
من الامور الطبيعية صورة مفارقة واباها بانها بلغة العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا
العلوم والماهيات نحو هذه واباها بانها في العالم المعروف بافلاطون ومعلم سقراط بغير طمان في هذا الزمان يقولون ان للانسان
معنى واحدا موجودا يشترك فيها الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو معنى المحسوس المتكرر الفاسد فهو ان المعنى المعقول المتكامل
انتهى ونحن نعلم الله وتوفيقه نذكر اول وجهه ما قبل في تاويل كلامه وما يندرج به من وجوه الشاويل ثم ما هو الحق عندك
في تحقيق الصور والمفارقة والمثل فتقول قد ادله الشيخ الرئيس كلامه بوجود المهيبة المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمفارقة
ولاشك ان افلاطون قد اخذ تلاميذه المعلم الاول مع جلالة شأنه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد باعتبار العقل
وبين التجريد بحسب الموجود او بين اعتبار المهيبة لا يفرق اقتران شي مع ما بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او لخطاب بين الواحد
بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثير من
بان الانسان اذ يمكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحد والكثره لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد
او بدى وغير ذلك مما هو مباحين لحد ذاته قولنا ان الانسان يوجد دائما معناه ان الانسانية واحدة بعينها باقية كنه
والتفرقة بين هذه الامور والتميز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولاد تبايض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولاد العظام
وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشار الى ان الموجودات صور في علم الله تعمر باقية لا تتبدل ولا تتغير
وبين ذلك بعض المناظرين حيث قال ان في عالم المحسوسات مثل الانسان مع مادته وعوارضه المحسوسة وهذا هو الانسان
الطبيعي ولا شك ان يتحقق في هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ما هو من جهة ما خالط من الوحدة والكثره وغيرها
من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمر والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة
بالشخصا العقلية فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمر النفس المجردة مجردة من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن الجسد والاطلاق
فهذا المعنى له وجود لا محذور اما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل على الاول لزم ان يكون الشخص عارضا خارجا مؤخر
عن الهيبة في الوجود فتعبر الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بمتشخص عطف بحيث يمكن ان يلفظ اليه بدون الالتفات
الى تشخصه وهذا المعنى هو محل على الجواهر جملة اتحادا باقية بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر هي
الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قبل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي متباينة
كليات الافراد الخارجية قلت لعل زاده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم المحسوس والعالم المحسوس انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه
وهذا الشاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والافنديين وتشيعا للاخمين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان
تلك الصور موجودة في الخارج فائمه بذاتها في موضوع محل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند الجرد فلا كاتورية وعن من
انه كان يقول ان ذنار وحاشية الفت الى المعارف فقلت فزانت قال ان اطاعك النام ولولم يكن لكلماتهم دلا لانه صريح على ان لكل
نوع موجود مجردا متشخصا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما فضلوا به من انه يجب من افواههم ان يكون العقول خطوط وسطوح
وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الحيوان واصوات مؤلفة وطب
هندسة ومقادير مستقيمة واخر معوج واشياء باردة واشياء حارة وبألجمله كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزيئات و
صور في شتات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان الفضل على
ضربين مختلفين على معنى وكما يصح ان بعض ظهور في العلم ونمثل في العالم العقلي فكذلك يصح ان بعض به وجود في الاعيان وعلتنا
ان يمنع اللانهاية بالفعل في التدلالة القضاء فرب القضاء والتدوير ما لا ينهاه في لا يضيوع عن الاحاطة بمجمل ما لا ينهاه في

في عالم الاله
في عالم الانسان
في عالم الحيوان
في عالم النبات
في عالم المعدن

جملة ومفصلة وهو واسع عليهم وان ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدبجي بالفعل في افق الغيبة ويتحقق تحققة بنما في وعاء الك
بقاء دهرها لا زمانيا فانه يجب ان يكون منتهي الكمية سواء كان ذلك في الازال او في الابد وان الماديات ليست في الفضاء المتخيل
الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند رب الفضاء والقد متأخرة عن حصول موادها بل هي موادها بحسب الذات في درجة
واحدة فلو سمعنا نقول ان الماديات انما هي مادته في القدر في افق الزمان لان الفضاء الوجودي في وعاء الدهر في حصول الحضور
عند العلم الحي فافقه اننا نقول بذلك سلب حق المادة في ذلك النوع من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها انما هي تبصير
المادي مجرد باعتبار اخر واخر ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب قوعها في الفضاء العيني لا تحققة في وعاء الدهر المثل العينية
او الفضائية والصورة الوجودية والديرية وبحسب قوعها في القدر في حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية والكائنات القدرية
فهذا سرهم ورازكهم من اهل التحصيل والذات انهم ابهام اليونانيين غير هذا السر لان اتباع معلم المشايخ اساءوا بالظن
واسنما ما الى ما سئلوا لم اوهامهم وقصر وان الفحص وقرروا على وقعهم في المثل الاقلاطونية وعدم مساوئها فامكن اعتبارها
الا لظفاء نور الحكمة وتقاشي ويجوز الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها
وبقياس بعضها الى بعض مفقورة الى الامكنة والافرنة والاوزاع الموجبة للحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة
علم الله بقرائها علماء الشرايف تشهدوا بانكشافا تاما وجودها في درجة واحدة من الشهوة والوجود لا سبق لبعضها على بعض
هذه الحقيقة فلا نجد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها الذي الحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات
هيولانية واوزاع جسمانية فكما من هذه الجهة حكم الجردات عن الامكنة والافرنة فلا فدمون من الحكماء ما رايوا بالمثل القدرية
الا ان هذا المعنى دون غيره مثلا يرد عليهم المحذورات الشبهة المشهورة ولك ان نقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها
ليس الوجود اما يصح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ينبغي انما مقدمة في وجودها والمفوق عن الاقلاطونيين من ان لكل نوع جسماني
فرد مجرد ابدى ال على وحدتها كما يدل على مجردها كيف والتجزئة مستلزما للوحدة كما برهن عليه محل كلامهم على ذلك المعنى في
عائنه البعد واول بعضهم المثل الاقلاطونية الى الموجودات المتعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء
العظماء القائلين بالمثل والاشباح المتعلقة قائلون ايضا بالمثل الاقلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة
في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المتعلقة ذات اوضاع جسمانية منها ظاهريتها بتعذب بها الاشقياء وهي صور سود و
مكر وهي بنار القوس بمشاهدتها ومنهما مستديرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة يهيم بها بغير مكر مثال اللؤلؤ المكنون
وهذا الشيخ المثال المتعصب فلا ظن ومعليه وحكماء الفرس مواظبا لهم لانهم يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة
الفلكية والغضبية ومركباتها النباتية والحيوانية وعقل واحد مجرد عن المادة معين في حد ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع
وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والولادة امر
اما على راي الاول فالحلولها في محل كيف كان واما على راي المتأخرين فالحلولها في محل يستغنى عنها لان صور العناصر كافية في تقويم
وجود الجهولى والامام وجود العناصر والمخبرات الغضبية واذا كانت الصور كافية في تقويم الجهولى لزم ان يكون القوى الثلاثة
المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري والاعضاء فان كان هو الروح الذي هو
التخلل والتبدل فيتبدل القوى احواله فيتبدل محالها وان كان الاعضاء وما من عضومنها الا والحرارة سواء كانت غريبة او
غير غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية لاثمها على طوبى وحرارة شائها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاها ويحلل دائما
فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقى بورد الوارد من الغذاء فالحافظ المزاج بالبدل والمستبقى زمانا يمنع
ان يكون هو القوة والجزاء الباطلة لا مشاع تاثير المعدم وكذا الحافظ والمستبقى لا يجوز ان يكون القوة والجزاء التي تتحد
بعدها لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من
الغذاء في المورد عليه خلا لسننم محرك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة ويبدل الغذاء ما يحلل منه ويلصقه
بالجزاء المختلفة المهيئات والجهات فهذه الافعال المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب الهيات
الحسية والخواطط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة الادراك لها ولا ثابتة في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات

مجلد ومفصلة وهو واسع علمه وان ما يوجد وعاء الدهر ويتم وجوده التدريج بالفعل في افق التغير ويبقى مخففة بنما في وعاء الدهر بقاء دهر بالارمانا فانما عجب ان يكون مشاهي الكهنة سواء كان ذلك في الازال او في الابد وان الماديات ليست في الفضاء انما هي في الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجود عند رب الفضاء والقد ماضرة عن حصول موادها بل هي موادها بحسب ذلك درجة واحدة فلو معناه انقول ان الماديات انما هي في الفقد في افق الزمان لانه الفضاء الوجود في وعاء الدهر وفي الحصول الحصول عند العلم الحق فافقه انما نفى بذلك سلبه في المادة في ذلك النقص الوجود لا مفارقة المادة والاشياخ عنها انما هي في المادى مجر دبا عينا واخر واقى ما يسمي به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في الفضاء العيني في مخففة في وعاء الدهر المثل العينية او الفضاءية والصورة الوجودية والذهنية وبحسب وقوعها في الفقد في حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية والكائنات الفقدية فهذا سرهم من الحكماء من اهل التخصيل والذات لست اظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا ان اتباع معلم المشاهدة اساسا في الظن واستنما الى ما سولت لهم واهامهم وقصر في الفحص وقروا على وقعهم في المثل الافلاطونية وعدم مساوئها فلم يكن اعتمادهم الا لانظاف نور الحكمة وتقاشي ويجوز الظلمة انتهت عبادته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفقرة الى الامكنة والارضية والاضاع الموجبة للحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله بقر البها علما اشرفا يشهد بانها كانتا تاما وجودا في درجة واحدة من الشهوة والوجود لاسبق لبعضها على بعض هذه الحقيقة فلا يجد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها الذي الحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية وادضاع جسمانية فكمها من هذه الجهة حكم المجرات على الامكنة والارضية فالافردون من الحكماء ما رموها بالمثل المفا الا ان هذا المعتمدون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشبهة المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجود ليس الوجود ماديا يصح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب انما متقدمة في وجودها والمفوق على افلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابدى ال على وحدتها كما يدل على تجرد ما كيف والتجزا ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه في محله على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المتعلقة التي هي على المثل وهو يضر غير صحيح لما سبق اما اول فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشياخ المتعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشياخ المتعلقة ذات اوضاع جسمانية منها ظاهريتها بتعذب بها الاشياء وهي صور سودود مكر وهي بنات النفوس بمشاهدتها ومنها مستندية بتعذب بها السعداء وهي صور حسنة بجملة بعض مرد كما مثال للؤلؤ الممكن وهذه الاشياخ المتعصب فلا ظن وعلمية وحكماء الفرس موافقا لهم في انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النبائية والحويانية عقل واحد مجرد عن المادة معين في حوزة النوع وهو صاحب ذلك النوع وقد استدلل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المظاهرات وهو ان القوى النبائية من الغاذية والنائمة والولدة لم يجر اما على راي الاول فالحولها في محل كيف كان واما على راي المناخرين فالحولها في محل يستغنى عنها لان صور العناصر كافيته في تقوى

فمن جهة مدبرة فليس يحق والاكث من صابغة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدأ وذلك مع ثم القوة الممادة عندهم بالمصورة قوة بسيطة
فكفصد عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التبرجيع والعامل الفطر
اذ انما مل ذلك وما انظم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الجوان والنبات علم ان هذه الافعال العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن
صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك بل لا بد وان تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وبشيء تلك القوة
المدبرة للاجسام النابتة عقلا وهو من الطبقة العريضة التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوة افعال
لا بدنا والمدبر لها هي نفوسنا الناطقة فلما نحن نعلم بالضرورة عقولنا عن هذه النداب العجيبة ونجدها لاخر عندنا باهنا من حيث
الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كال عقلنا باوان ثمرها بالاخلط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الا
ولجأت وصبر ودرتها مشكلة بالاشكال المختلفة والخطاطب العجيبة فضلا عن بدو فطرنا وزمان جهلنا ونفصنا فالفاعل لهذه
الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتلك بجزء اخر الوجه الثاني انك اذا ناملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها
غير واقعة بجزء الانقافات والامكانات انواعها محفوظة عندنا وامكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس و
من النحل غير النحل ومن البرغيل واليربوع بل هي ممتدة الشات على منظر واحد غير تبدل وتغير فالامور النابتة على نبع واحد لا
يبدى على الانقافات الصرفة ثم الاوان الكثيرة العجيبة في باس الطواريس ليس كما يقول المشاؤون من ان سببها اربعة تلك الرتبة
مع انهم لا يروان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يمكن بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قواني
مضبوطة ذلك النوع فالنوع عند ذلك معافاة القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو
ومعنى به وحافظ له وهو كل في ذلك النوع ولا يمتد بالكل ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشك فيه وكيف يمكن لهم ان يروا به
ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات مختصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع
الانسانى والفرسى وغيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما نحن من النوع بحيث يكون ذلك النوع قابلا ومثالا لذلك العقل المجرد
فانهم اشد ما لفته في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي نحن بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا
الى غير انتهائهم وذلك مع بل الذي يعنون به ان رب النوع لجزءه نفسه الى جميع اشخاص النوع على السواء في اعشائه بها وادام فضيلتها
وكانه بالحقيقة هو لكل والاصل وهي الفروع الثلاثة استدلوا عليهم على هذه قاعدة الامكان الاشرف والاخر فان الممكن الا
اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتابه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب في عالم
الجسم من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكل في عالم النفوس من الجاش الوعائية والفرات الجسمانية من احوال قواها وكيفية
تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب لطائف النسب في عالم النفوس من الجاش الوعائية والفرات الجسمانية من احوال قواها وكيفية
العالمين الاخرين في الوجود فيجب عليهم ان ذلك العالم كيف غرائب الترتيب عجائب النسب في عالم الجسم الظلال ورسوم لما في العالم
العقلى وهي الجاش والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل لا يقولون للجشونية مثال ولكن البتة في
رجلين مثال اخر ولكونه لاجل ما نحن من النوع كذا لا يقولون لاجل المسك مثال والمسك مثال اخر ولا لحلاوة السكر مثال والسكر
مثال اخر بل يقولون ان كل ما يستفعل من الانواع الجسمانية له امر مناسب في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم
النور المحض له هيات نورانية من الاشعة العقلية وهيات اللذة والمحبة والعز والذل والفقر وغير ذلك من المعاني والهيات فاذا
وقع ظله في العالم الجسماني يكون صفة المسك مع رجة الطيبة والسكر مع الطعم الحلو والصورة الانسانية والفرسية وغيرها من الصور
النوعية على اختلاف اعضائها وتباين خطاطبها واوزاعها على تناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتأخر
في هذا الباب لا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حدا لاجد حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان
هذه الانوار العقلية هي من حقيقة اصنامها الجسمانية حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع جشما يكون مجردا والباقي مادام ليس
بل يكون من تلك الانوار المجردة مثلا لنوع مادي لا مثالا لافراده والمروى عن افلاطون وتشنجات المشائين عليه بدلا لانه صريحة
على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنام المادة وبذلك ذلك لثبته حكاه الفرس بسل نوع باسم ذلك النوع حتى ان الثبته في
بهموتها هم التي تدخل في اوضاع نواحيهم يقدسون لصاحب نوعها وبهموتها هم ايزد وكذا جميع الانواع فانهم يقولون لصاحب
نوعها هم التي تدخل في اوضاع نواحيهم يقدسون لصاحب نوعها وبهموتها هم ايزد وكذا جميع الانواع فانهم يقولون لصاحب

الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وجلاله
والله اعلم بالصواب

طرفة عين الحقول
 الطوية من الحقول
 ايام متعاقبة من الحقول
 بما بها الطوية من الحقول
 فطاني الحقول
 ان كجول الحقول
 بالتمه والضم والحقول
 اذ كان الحقول
 نكاح الاضام والحقول
 والضم والحقول
 النومي والحقول
 الحقول

ان
 في قوله
 الحق
 العقول كلها عند من في
 واصدا ذلك
 لا في كونه
 انما في كونه
 في قوله

فصل في معرفة
عقل الانسان
من النوعين
الاول من النوع
الثاني من النوع
الثالث من النوع
الرابع من النوع
الخامس من النوع
السادس من النوع
السابع من النوع
الثامن من النوع
التاسع من النوع
العاشرون من النوع

من عند الزوار
المجودة التي في عالم الأول
في هذا العالم الأول
بغير تردد
للصود القاتل بالهامة
كانت في الأول شبه
الضحية

[illegible]

فان قيل ان تلك الصور من مفاصلها لا تتغير في نفسها بل تتغير في صورها...
فان قيل ان تلك الصور من مفاصلها لا تتغير في نفسها بل تتغير في صورها...
فان قيل ان تلك الصور من مفاصلها لا تتغير في نفسها بل تتغير في صورها...

به وتوجهها اليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغراض عام من مفاصلها لا تتغير في نفسها بل تتغير في صورها...
انقسام صورها على صور الحقائق والانواع المتكثرة المتكاثرة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك بطلان انقسام
المبادئ العقلية بصورها ما تحتها لا يجوز ان يستفاد ما تحتها والارزاق انفعال العالي عن السافل واستكمالها به والقداء اشد لثباتها
في استحالته هذا من المبادئ الباع المعلم الاول ففي ان يفيض عليها ما فوقها وذلك يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد المحض او
حصول صور الاشياء في ذاته نعم علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستفاد عند حكماء الاشراف وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا يغيب
عن النفس جنودها والذات واللفظ تحميها محالها وكيفية حلولها فيه فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المحركة
ومحل الامور الغير الغائبة غير غائب اشارة بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محالها التي هي وجودها فرضا فظهر وجودها وموكلها
قائمة بذاتها لا في محل منطبقه على جزئياتها المادية وكلها اذا اخذت لا بشرط التجرد ولا التجرد واذ اجرد الجزئيات عن المواد
وقودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتركا كما اشتركت الصور القائمة بالعقل وكتبها ككتبتها بلا استلزام
شي من المفاسد وما ذكرنا الكتب مشاع وجود الكل ما هو على الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا
عقده وفك قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء لا بطلان وجود المثل والتعليقات هذا القول انه اذا كان في التعليمات العقلية
مفاد للتعليم المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مريع ولا دور
محسوس واذ لم يكن شي من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى سبيل تعليمها فان سبيل تعليمها كل من الموجود المحسوس
حق لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها فكيف ان لا يتقبل بل لا يتقبل شيئا منها على اننا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كان طبيعة
التعليمات قد توجد ايضا في المحسوسات فكيف تلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارقة و
مباشرة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليمات المعقولة امور غير تعليمية تعليمها او تعليمها وتحتاج في اثباتها الى دليل مستقلا
ثم نشغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما علوا عليه من الاخلاص الى الاستغناء عن اثباتها والاستغناء بتقدم الشغل
في بيان مفارقتها اعلا استنام اليه وان كانت مطابقة متساوية في الحد فلا يخفى اما ان يكون هذه التي في المحسوسات اما صارت فيها
لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما لحدوها واما ان يكون ذلك امر بعرض لها بسبب من الاسباب وتكون هي معرضة لذلك
وحدودها غير ممانعة عن حقوق ذلك ايها فيكون من شأن تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شأن هذه المادية ان يفارق هذا
هو خلاف ما عقده بنوا عليه اصل بلهم وايضا فان المادية التي مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها لطبيعتها وتحتاج
المفارقات ايضاً الى اخرى وان كانت هذه اما تحتاج الى المفارقات لما عرض لها حق لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات
البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء بوجوب وجود امر اقل منه وغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة
اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات بوجوب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها
ولا يوجب في نفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجوب من الوجه ولا مباد
اولى وبل لم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المفارق يلحقه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكما الفرق بين
شكل انسان ساذج وبين شكل انسان عاقل فاعل انشئ كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجة الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي
ذات حد واحد ومهيبة واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسيم والغناء والحاجة الى المادة والمعقولة والمحيصة ولا شك
ان كلامنا بما يكون تماثلا في المواظبة من الهيات دون المشككة وايضا يوقف على ان الذات والذاتي بما هي ذات او ذاتي لا يتفاوت
في حقيقتها ومهيبتها وقد مر حال ذلك كيف هو اول المسئلة في هذا المقام وبناء البحوث عليه وكثير من قواعد المنطق مهيبة
على تجزئتها كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كماله غيبه وناقضة فقيرة لا يجعل جاعل يتقبل بين ذاتها وفقرها او غنائها بل الغنى
منها يكون غنيا لذاته والفقر فقير لذاته فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفسه لا يجعل فقير لا يجعل متسايف فالفقير بذاته
محتاج بنفسه الى جاعل لا لاجل كونه فقيرا ومحتاجا الى من جعله هذا المعنى عليه ونفاؤه حجة الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا
يكون بعضها سببا وبعضها مستقبا لذاتها وان العلول افاكان لذاته معلولا لغيره اخص نوعه بل لم ان يكون ذلك الاخر ايضا
معلولا لغيره آخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينشأ الى الدرداء والسلسل المستحيلين وهذا ايضا يثبت على استحالة كون الطبيعة

فان قيل ان تلك الصور من مفاصلها لا تتغير في نفسها بل تتغير في صورها...
فان قيل ان تلك الصور من مفاصلها لا تتغير في نفسها بل تتغير في صورها...
فان قيل ان تلك الصور من مفاصلها لا تتغير في نفسها بل تتغير في صورها...

فالموتية غير الوحدة لا تأخيبك عنه بان وحدة الاتصال الذي هو عين هويته الجوهر الاتصالي كما زالت عن اتصال ذلك الجسم
بطلت هويته ذلك الاتصال ووجد اتصالا اخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هويته المتصل بفاته فان رجعت
وقلت هب تلك الصورة الاتصالية عدت لكن الكلام في المادة بحيثما الباقية حالة الفصل والوصل فيقبل الوحدة تأ
والكثره اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلنا الهوي للجهة الجوهرية قابل لغيرها الا هويته القبول والاستعداد فطر عليها
الوحدة الاتصالية والكثره المتعاقبة لها وهي بحسب ما ليست منصفة بالوجود والاتصال والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل
لها حتى يقدم بزوال احد ما كالجوهر الامتدادي وهي انما تنصف بحسب انها بوجود استعدادي وحدة قابلية لا يزل ولا يمتا
في جميع الأحوال بل هي جميع المراتب والاصناف مستحقة لوجودها التي هي هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكرثته
بطرآن عليها لان اتصافها بما انما هو بالعرض لا بالذات وطفان سلم الفطرة لا يربط ان الشيء لا يكون في ذاته محلا للوحدة
وكرثته فان هويته في لا يقبل التعدد **افان** ولعلك تقول حسبما وجدت في كتب الفلاسفة وغيرهم ان الوحدة مغايرة
للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا يثنى من الكثير من حيث هو كثير بواحد يثنى فليس كل موجود بما هو موجود بواحد
فاذا الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا ان بعض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيها لان
ارثت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث المهينة لاجل التمييز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممتنة
لان الكثير بهذا المعنى موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكثير ممنوعه اذ كما انه موجود
فهو واحد ايضا اذ ما من شئ الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اخبار الشواهد ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما عرضت له الكثرة
فموضوعا متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فبهيها شيان الكثرة وغرضها
فالكثرة للموضوع والوحدة لذلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تنافض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع
الكثرة فانه لما في كثيره مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود
على انحاء شتى وكل وحدة خاصة بقابلها كثره خاصة والوحدة المطلقة بقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الذي هو اتحاد
بقابلها عدم الذات والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ فاذا
ظهر ذلك فقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو
بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد لا يجد
اعتبا العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف لو كان الحجب الموضوع بحسب الانسان موجودا في
الخارج لا ينضب طبق من المقاسيم ولولم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عند همة العشرة المركب من الجوهر والكيف
لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف لا يثنى شي منها فيكون مقولة اخرى وهكذا يربط عدد المقولات
في المركب الشائبة والثلاثية والرابعة الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت قسم كل من الاجناس الانواع
فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار كما ان للعقل ان يثبتهما شيئا واحدا لا يقال المراد ما ذكرنا مفاد القضية
الوصفية وهوان الكثير لثبوت الكثرة موجود بخوض الانحاء ولا يمكن اتصاف بالوحدة المتعاقبة لها لثبوتها فبهيها فالكثير لا يكون
واحدا وتحصل لك ان صفة الوحدة بناء في الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة المتعاقبة المطلقة للوحدة المطلقة
معنا الصغر وان اردتم الوحدة الخاصة فالشيء يكون حكما بالمتناهية بين الكثرة والوحدة المتعاقبة لها لا بين الكثرة الخاصة ولو
بوجه اخر فلا يلزم منه الا مغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا
يأتي عن اتصاف بالوجود فقط ولا يزل قدمك بعد توكيدها **فصل** في الهو وهو ما يقابلها قد علمت ان بعض قسام الوجود
هو ما يعرض الكثير من جهة اشهرها في معنى من المعاني فاهو هو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه
من الوجوه المتحدان في الوجود خارجي والذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود
ينسب لك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو عينه منسوب الى
الانسان وكان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض هو ما لا يكون كك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والاخر موجودا

فصل في اتصافها بما في
الاتصاف بالعرض المتعاقبة
في الذات فان الوحدة الباقية
ما بالذات وكان ان يكون شيئا
المعنى وان كان شيئا
بذات فلهذا انما هو
وحدة الاتصال الاتصالية
كيف للموضوعات
عنه فلهذا انما هو
اشرك في اتصافها
الاتصالية انما هو
وبين الجسمين
ففي الاول فلهذا
فلهذا انما هو
على اتحاد
فلهذا انما هو
الوصفية
اولا انما هو
بموجب
فصل في اتصافها
الاتصالية انما هو
بذات فلهذا انما هو
وحدة الاتصال الاتصالية
كيف للموضوعات
عنه فلهذا انما هو
اشرك في اتصافها
الاتصالية انما هو
وبين الجسمين
ففي الاول فلهذا
فلهذا انما هو
على اتحاد
فلهذا انما هو
الوصفية
اولا انما هو
بموجب
فصل في اتصافها
الاتصالية انما هو
بذات فلهذا انما هو
وحدة الاتصال الاتصالية
كيف للموضوعات
عنه فلهذا انما هو
اشرك في اتصافها
الاتصالية انما هو
وبين الجسمين
ففي الاول فلهذا
فلهذا انما هو
على اتحاد
فلهذا انما هو
الوصفية
اولا انما هو
بموجب

[illegible][illegible][illegible]

عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيقول بحالة روحانية يلبق بالمفارقات لان هناك اتصال جرمي وامتزاج ولا بطلان احد
الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيان **فصل** في بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة
ليست بعدد وان تالف منها الان العدد كما يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل في
تحت العدد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدء للعدد لان العدد لا يمكن تفويده الا بالوحدة لا بامداد ذلك العدد من هذا
فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترتيب من غير مرجح فان تقوم بها بغيره وخمسة ليس اولى من تقوم بها بسبعة واربعة ولا من
تقوم بها بسبعة وثلاثة والنفوس بالجمع غير ممكن والا لزم تكرار اجزاء الهيئة المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل منها
كاثر في تقومها فيستغنى بعماده وان اخذت تقومها باعتبار العدد المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصية كان اعتبارا فاما هو
المقتضى ان العدد المشترك بينهما هو الوحدات فمن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع العقلة عماد ومنه من الاعداد فلا يكون
شيئ منها دخلا في حقيقة فالقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاشياء
وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلا ما حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا تنهاى بزيادة واحد واحد لا الى نهاية اذ التزا
لا ينتمى الى حد لا يزداد عليه فلا ينتمى الى نوع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفه المحفاظ كما هو عند
فلا خلافها باللوازم والاوصاف من الصم والمنطقية والشاركية والنباتية والعادية والمعدودة والجذرية والمالية والكلية
ولشبابها واخلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه باب الوجود من ان الاختلاف بين جملتها
انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاشياء هو نفس حقيقة الثلثة
اذ يلزمها خاص لا توجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا
توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المنفردة على جميع المراتب
العددية بازاء الوجود الواجب الذي هو مبدء كل وجود بل واسطة ومع واسطة ايضا والمحولات الخاصة المنزوعة من نفس كل مرتبة من
العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات
بنفس هو بابها الموافقة في منح الموجود بغيره وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى ان التخالف الواقع
بين المعاني المنزوعة عن نفس ذاتها وبها وهي التي بازاء الماهيات المتخالفه المنزوعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها
النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذاتها ليس الا مجرد العقلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في
لا يوجب اختلاف النوعي اذ قد ذلك الحق واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالة على العدد المشترك
بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف الكمال والنفص كما هو حقيقة **فصل** في التقابل فداشرنا الى ان لكل واحد
من الوحدة والكثرة اعراض ذاتية ولو اخرج مخصوصة كان لكل منها عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشراك والحلول
والانصاف الى الحل نحو كالعظام والى مقابلها بنحو اخر كالقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهووية بالمعنى الاعم وهو مطلق
الاتحاد والاشراك في معق من المعاني فقابلها بغير مقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسام اربعة اعني تقابل السلب
الايجاب والملكية والعدم والصدق والمنصافين اما متخصل معنى التقابل فهو ان مقابل الهووية على الاطلاق الغيرية فا
لغيرية منه غيرية الجبر ومنه غيرية النوع وهو بعبارة الغيرية الفصل ومنه غير العرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكل الغير
بصفة غير الذات احص باسم التخالف وكذا الغيرية الشخص والعدد لخصر باسم الاخر بحسب طرأ ما كما ان الهووية براد منه الاتحاد
الاشياء والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا الجانبة والمشكلة ونظائرهما لا يما بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة
ما صحت ثبوتها فاما من عوارض الكثرة اولى فلان جهة الاتحاد في جميع ترجع الى المماثل لان المتشابهة التشارك في حقيقة واحدة
من حيث ما كلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرن ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشراكهما في الجوهرية والحيوانية
الموجودان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتي تانس ترجع الى المماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين اخذ لا بشرط
شيء وقد علم ان الطبيعة الجنسية اذ اخذت اعدادها مجردة عما اختلف بهما من الفصول تكون نوعية فيكون افرادها متماثلة كذا
الحالة الاضاف الاخر من الواحد الغير الحقيقي فالشابهة ترجع الى المماثلة في الكيف المساواة ترجع الى المماثلة في الكم وهكذا جهة الوحدة

فصل في بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان تالف منها الان العدد كما يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل في تحت العدد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدء للعدد لان العدد لا يمكن تفويده الا بالوحدة لا بامداد ذلك العدد من هذا فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترتيب من غير مرجح فان تقوم بها بغيره وخمسة ليس اولى من تقوم بها بسبعة واربعة ولا من تقوم بها بسبعة وثلاثة والنفوس بالجمع غير ممكن والا لزم تكرار اجزاء الهيئة المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل منها كاثر في تقومها فيستغنى بعماده وان اخذت تقومها باعتبار العدد المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصية كان اعتبارا فاما هو المقتضى ان العدد المشترك بينهما هو الوحدات فمن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع العقلة عماد ومنه من الاعداد فلا يكون شيئا منها دخلا في حقيقة فالقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاشياء وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلا ما حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا تنهاى بزيادة واحد واحد لا الى نهاية اذ التزا لا ينتمى الى حد لا يزداد عليه فلا ينتمى الى نوع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفه المحفاظ كما هو عند فلا خلافها باللوازم والاوصاف من الصم والمنطقية والشاركية والنباتية والعادية والمعدودة والجذرية والمالية والكلية ولشبابها واخلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه باب الوجود من ان الاختلاف بين جملتها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاشياء هو نفس حقيقة الثلثة اذ يلزمها خاص لا توجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المنفردة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجب الذي هو مبدء كل وجود بل واسطة ومع واسطة ايضا والمحولات الخاصة المنزوعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هو بابها الموافقة في منح الموجود بغيره وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى ان التخالف الواقع بين المعاني المنزوعة عن نفس ذاتها وبها وهي التي بازاء الماهيات المتخالفه المنزوعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذاتها ليس الا مجرد العقلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في لا يوجب اختلاف النوعي اذ قد ذلك الحق واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالة على العدد المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف الكمال والنفص كما هو حقيقة فصل في التقابل فداشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة اعراض ذاتية ولو اخرج مخصوصة كان لكل منها عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشراك والحلول والانصاف الى الحل نحو كالعظام والى مقابلها بنحو اخر كالقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهووية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشراك في معق من المعاني فقابلها بغير مقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسام اربعة اعني تقابل السلب الايجاب والملكية والعدم والصدق والمنصافين اما متخصل معنى التقابل فهو ان مقابل الهووية على الاطلاق الغيرية فا لغيرية منه غيرية الجبر ومنه غيرية النوع وهو بعبارة الغيرية الفصل ومنه غير العرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكل الغير بصفة غير الذات احص باسم التخالف وكذا الغيرية الشخص والعدد لخصر باسم الاخر بحسب طرأ ما كما ان الهووية براد منه الاتحاد الاشياء والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا الجانبة والمشكلة ونظائرهما لا يما بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت ثبوتها فاما من عوارض الكثرة اولى فلان جهة الاتحاد في جميع ترجع الى المماثل لان المتشابهة التشارك في حقيقة واحدة من حيث ما كلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرن ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشراكهما في الجوهرية والحيوانية الموجودان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتي تانس ترجع الى المماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين اخذ لا بشرط شيء وقد علم ان الطبيعة الجنسية اذ اخذت اعدادها مجردة عما اختلف بهما من الفصول تكون نوعية فيكون افرادها متماثلة كذا الحالة الاضاف الاخر من الواحد الغير الحقيقي فالشابهة ترجع الى المماثلة في الكيف المساواة ترجع الى المماثلة في الكم وهكذا جهة الوحدة

في الوحدة للمادة والتقابل
احص من الغيرية والتجانس
بينهم

المتشابهة

اجتماع

في الماتلة نرجع الى الوحدة الذهبية المعنى الكلي المنفرد عن الشخصيات عند مجردها عن الفواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة
 بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذا تغاير بين الاشياء المادية اذ كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس
 الاعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة واما التغاير الذي بحسب الانواع المتفقة في جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد
 فالتقابل هو امتناع شيئين متماثلين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع
 في محل التغاير الذي بين البياض والحمره مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والابيض
 مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الجحش في بياض الروى وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
 في محل واحد باعتبار جهتين قبل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتغايرين على موضوع واحد المجتمعين في جهة الواقع
 والذهراد الاجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي في التعاقب كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان
 ونحو اخر فما قيل من ان التقيد بوحدة الزمان مستلزم لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان التقابل له لورين
 فهم كونه من سجن الزمان وهما وبه الحدان وانما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لا
 صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شئ واحد في حالة واحدة من جهة واحدة بشرط ما بالذات والعدم والملكية
 والاحجاب السلب ذات لها وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ مأخوذ بحسب البصيرة الذهنية والسلوك الاعدام كلها
 بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المصوران اللذان لا يصداق على شئ واحد في حالة واحدة من
 جهة واحدة واما وجه كون التقابل اربعة اشياء ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر ولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما
 قابل ما اضيف اليه العدم وعدمه وملكته وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب الاحباب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى
 الآخر فما المتضايفان والآخر المتضادان وقد يقي في وجه احصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون لا تتقاربان
 الا بالقياس لهما متضايفان ولا فيهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدما فما ان يعتبر في العدم محال قابل
 للوجود فما العدم والملكية ولا فيهما السلب والاحباب ويرد عليه الاعتراض اما لا فيجوز كونهما عدما في كل معنى ولا في المعنى المتقابلين
 بالسلب والاحباب واما احباب بعض ان اللاحق يعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكية فهو فاسد لان العقل البصر لا يوقف
 على انتفاءه وتعمل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعاً فلا يمتدحان مفهومهما وان كانا متلازمين صدقا ولا غلطناش من عدم
 الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فان عدم اللازم تقابل وجود المزمع كوجود الحركة الجسم مع انتفاءه سخونة اللازم لها
 عنه وليس داخل في العدم والملكية ولا في السلب والاحباب اذ المعنى فهما ان يكون العدم منها عدا للوجود ويمكن الجواب بالفرق
 بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل والاول بالذات في المثال المذكور وانما هو سخونة وانتفاءها لكن لما كان انتفاءها مستلزما
 لانتفاء الحركة صام مقابلها بالعرض واعلم ان مقولته التقابل على اقسامه بالشك في اشدها في باب السلب والاحباب لان
 الشئ اما رصه واما مستلزم رصه لان ما عدا ما يمكن الاجتماع مع ذلك الشئ ولا شك ان منافاه دفع الشئ معه انما هي لذاتها
 ولذلك يحكم العقل بالمنافاه بينهما فلا يوقف مجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عدا ما ينفصل واجلا واما منافاه مستلزم
 دفع الشئ له فاما هي لاستتماله على الرفع فيكون منافاه لا لذاته بل على سبيل التبعيه فالمنافاه الذاتية انما هي من الاحباب السلب
 واما فيما سواها فتكون تابعة لما فاتها فتكون التقابل بينهما استدوا في هكذا قبل وفيه بحث في الشنا في الذات على الوجه الذي
 ذكر في معنى المنافاه يلزم ان لا يتحقق بين الشئين صلا فان احدا الطرفين في السلب والاحباب ان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف
 الاخر كما في السلب والاحباب لكن الطرف الاخر الذي هو الاحباب لا يكون منافيا لمقابل بالذات بل بالمنافاه بالذات لسلب السلب المستلزم
 للاحباب الاول ان يراد من الرفع والسلب المعنى المصداق على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول **فصل في**
 بيان اصناف التقابل بل واحكام كل منها في جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والاحباب هو قد يطلق على ما يعبر عنه في مفهومه
 وهو انما في اصطلاح المتكلمين ويلزم امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذا في نفس الامر كزبد ابيض وليس زبد ابيض وقد
 يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورضه في نفسه كالبياض والابيض او بحسب الانساب التي اخرجها بحمل كزبد ابيض وزبد
 لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه معاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر غايه البعد عنه ولا يعبر عنه شئ منها صحت

لكن في الماتلة نرجع الى الوحدة الذهبية المعنى الكلي المنفرد عن الشخصيات عند مجردها عن الفواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذا تغاير بين الاشياء المادية اذ كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس الاعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة واما التغاير الذي بحسب الانواع المتفقة في جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد فالتقابل هو امتناع شيئين متماثلين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التغاير الذي بين البياض والحمره مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والابيض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الجحش في بياض الروى وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين قبل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتغايرين على موضوع واحد المجتمعين في جهة الواقع والذهراد الاجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي في التعاقب كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان ونحو اخر فما قيل من ان التقيد بوحدة الزمان مستلزم لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان التقابل له لورين فهم كونه من سجن الزمان وهما وبه الحدان وانما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لا صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شئ واحد في حالة واحدة من جهة واحدة بشرط ما بالذات والعدم والملكية والاحجاب السلب ذات لها وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ مأخوذ بحسب البصيرة الذهنية والسلوك الاعدام كلها بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المصوران اللذان لا يصداق على شئ واحد في حالة واحدة من جهة واحدة واما وجه كون التقابل اربعة اشياء ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر ولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما قابل ما اضيف اليه العدم وعدمه وملكته وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب الاحباب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فما المتضايفان والآخر المتضادان وقد يقي في وجه احصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون لا تتقاربان الا بالقياس لهما متضايفان ولا فيهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدما فما ان يعتبر في العدم محال قابل للوجود فما العدم والملكية ولا فيهما السلب والاحباب ويرد عليه الاعتراض اما لا فيجوز كونهما عدما في كل معنى ولا في المعنى المتقابلين بالسلب والاحباب واما احباب بعض ان اللاحق يعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكية فهو فاسد لان العقل البصر لا يوقف على انتفاءه وتعمل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعاً فلا يمتدحان مفهومهما وان كانا متلازمين صدقا ولا غلطناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فان عدم اللازم تقابل وجود المزمع كوجود الحركة الجسم مع انتفاءه سخونة اللازم لها عنه وليس داخل في العدم والملكية ولا في السلب والاحباب اذ المعنى فهما ان يكون العدم منها عدا للوجود ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل والاول بالذات في المثال المذكور وانما هو سخونة وانتفاءها لكن لما كان انتفاءها مستلزما لانتفاء الحركة صام مقابلها بالعرض واعلم ان مقولته التقابل على اقسامه بالشك في اشدها في باب السلب والاحباب لان الشئ اما رصه واما مستلزم رصه لان ما عدا ما يمكن الاجتماع مع ذلك الشئ ولا شك ان منافاه دفع الشئ معه انما هي لذاتها ولذلك يحكم العقل بالمنافاه بينهما فلا يوقف مجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عدا ما ينفصل واجلا واما منافاه مستلزم دفع الشئ له فاما هي لاستتماله على الرفع فيكون منافاه لا لذاته بل على سبيل التبعيه فالمنافاه الذاتية انما هي من الاحباب السلب واما فيما سواها فتكون تابعة لما فاتها فتكون التقابل بينهما استدوا في هكذا قبل وفيه بحث في الشنا في الذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافاه يلزم ان لا يتحقق بين الشئين صلا فان احدا الطرفين في السلب والاحباب ان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الاخر كما في السلب والاحباب لكن الطرف الاخر الذي هو الاحباب لا يكون منافيا لمقابل بالذات بل بالمنافاه بالذات لسلب السلب المستلزم للاحباب الاول ان يراد من الرفع والسلب المعنى المصداق على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول **فصل في** بيان اصناف التقابل بل واحكام كل منها في جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والاحباب هو قد يطلق على ما يعبر عنه في مفهومه وهو انما في اصطلاح المتكلمين ويلزم امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذا في نفس الامر كزبد ابيض وليس زبد ابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورضه في نفسه كالبياض والابيض او بحسب الانساب التي اخرجها بحمل كزبد ابيض وزبد لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه معاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر غايه البعد عنه ولا يعبر عنه شئ منها صحت

[illegible]

ولا فسرته وقد خرج عن طرغ سابرا فاسام الثقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفه المقابلين الا السلب والاحباب ومن جهة الثقابل يقال
المضايف المضايقان هما وجودان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة
واحدة واحدهما لا تفعل الا مع الاخرى **وهو تبيين** ربما اشتبه عليك الامر فقول كيف يجعل المضايقان شيئا
من الثقابل وقسما للمضاد وكما لان المضايقان اعم من ان يكون ثقابلا او تضادا او تماثلا وغير ذلك بل يكون جنسا لهما فليزم كون
قسما للضم وقسما للفرق بما يحاج عنه بان مفهوم المضايقان اعم من مفهوم الثقابل والتضاد العارضين لاسامهما وهذا لا يتسا
كون معروض الثقابل اعم منه ومعروض التضاد سبائلا لمفهوما كل منهما اصل خارج تحت المضايقان لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم
منه والاخر مبان له فلاضافة وتوجيه اخر مفهوم المضايقان من حيث هو اعم من مفهوم الثقابل ومن حيث انه معروض لخص من الثقابل
اخص منه على قياس كون مفهوم الكل من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنب من حيث انه معروض لمفهوم الجنب اخص منه والحق والجواب بان
يقرب بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه مفهوم المضايقان من اقسام مفهوم الثقابل لكن مفهوم الثقابل مما يصدق عليه التصانيف
وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلى الذي هو شيء من اقسام مفهوم الجنب وفي الامور الذهنية والعروض العقلية
كثيرا ما مفهوم الشيء فردا والفرد كما يكون فردا للثقابل كمفهوم الخبز الذي هو فرد من الكلى ومقابل له ايضا باعتبار ان من يملك
ما يكون بين المضادين والمضادان على اصطلاح المثابن هما الوجوديان غير المضايقين المتعاقبان على موضوع واحد لا يصور
اجتماعهما فيه وببعضها غاية الخلاف قد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجسدية لا يقابل بالتضاد انما تعرض للانواع الاخرى كما يدل عليه
الاستقراء وقد نظر بعضهم في وقوع التضاد في الاجتناس لزعمهم ان الخبز الشتر مضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن
بظنهم صحيح الاول ان الثقابل بينهما ليس بالتضاد الكون احدهما معدوما والاخر اذ الخبز وجودا وكال والشرع عدم الوجود وعدم كمال الوجود
والثاني انهما ليسا بجنسين لان الخبز الشتر اما ان يراد بهما ما هو محسب الواقع وقد علمت انهما يرجعا الى الوجود وعدمه ولما ان يراد بهما ما
بالقياس للطبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسيب خيرا وكل ما يخالفه ويباينه نسيب شرا والموافقة والخالفه وما يما
اشبهها ما نسب اعتبارات خارجة عن احوال الميئات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبره صفاتها وما اذا اعتبر بعض الملائمة والمثابرة
مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما مهيبة نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنبين ومن شرط التضاد ان يكون الانواع
الاخرى التي توصف به داخلية تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور والمضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقصا
هذه القاعدة لان كل واحد منهما في نفسه كصفة نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لانها مقابلة للفضيلة
والرذيلة ليسا من الاجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضد الشيء من التهور والخبث لكونها واسطة بينهما
واما الطرفان فلكونهما في غاية السباعا كما ان مضادتين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة مهيبة لها عارض وهو
كونها فضيلة وكل من التهور والخبث مهيبة لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض
واما المضاد بين التهور والخبث فمخرج اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار
غاية السباعا ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشيء حدائبا وله
اضدادا ما ان يكون مخالفتهما مع ذلك الشيء من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة او من جهات كثيرة
فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض تضادا وان كانت مخالفة
بينها وببعض جهات عديدة فليس الشيء ذات حقيقة بسيطة بل هو بين الحرارة والبرودة والبرودة واليباس وكل من الطرفين ضد واحد
واما الحار والبارد فالضاد بينهما بالعرض والشبهة اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين حليهما بما هما محالوما تضاد بالعرض
فمن الضدين ما بينهما واسط بينهما ما لا واسط بينهما سواء كان الوسيط حقيقيا كما بين الحار والبارد من القانز او غير حقيقى
الحار من جنس الطرفين كاللاخفيف واللاشبه فان القانز لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاشبه لا يخرج من
جنس الخفة والثقيل كالفلك وقد يكون احد الضدين على المتعين لا دائما الموضوع كالبياض للشبح والى السواد للفاوق ولا يكون روحا
ان يمنع خلقا محلا عنها كالصبر والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا
باعتبار ما يعرض لها من المضادات واما على اصطلاح المتقدمين ففى الماديات من الصور المخالفة المتعاقبة على محل واحد تضادا

[illegible]

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in Arabic script, likely providing commentary or additional definitions related to the main text.

حقيق وكذا يجوز عند من ان يكون لشي واحد ضد اكثر حيث لا يشترطون في التضاد غايه الخلف فانسوا عند من كاضاد البياض تضاداً
الحجر ايضا لان اصطلاحهم يجعل ذلك شكاً وتحقيقاً وههنا اشكال توفى وهوان المفولات العالیه قد علمت ان تضاداً
بينهما لا اجتماع بعضهما مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم مجتمع مع
السود مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المضاد ينحصر في شيء من كونها مختلفتين بالفصل في ان كان بينهما تضاداً فلا
يكون تضاداً ما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس قريب لكونه
خارجاً عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المضادين تحت جنس قريب ههنا وايضاً تفاوت الفصول في انفسها على موضوع واحد
كما هو شرط التضاد غير مقصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الموضوع الواحد ولا يمكن تفاوتها على جنس واحد كما علمت
ويمكن التضييق عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود والمحل وهما موجود بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وبما عني النوع
في الخارج فصفا الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقوية بهاء نحو ملاحظة العقل ولما كان المضاد من الاحكام كجاء
للمضادات فلا يخفى ان يكون الموصوف بها الانواع بذاتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل ان المضادين من المضادين وان كان
باعتبار فصل كل منهما ولكن التغاير في المحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لان المحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا
بما يستقل في الفصل الخارجي الفصول لا استقلال لها في الخارج وانضاف كل من النوع والفصل المفهوم بالصفات الخارجية للاخر
انما هو بالذات لا بالعرض لا تخاد سماء الوجود الخارجي والصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن ومما
غلبه المتقابلين الملكة والعدم وبما امر ان يكون احدهما وجوداً والاخر عدماً اي عدماً لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه
الوقت او غير الوقت وبحسب النوع وبحسب الجنس قريباً كان او بعيداً فالعنى الظلمة وانتثار الشعور بدء الثعلب الذي هو بعيد
الملكة والمرودة التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في الشخص الاعني انتفاء المحبة للراء الممكن لنوعها كل هذه عدتها في الشخص
مشروط بها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم وما في المشهور فالملكة هي القدره التي هي على ما من شأنه ان يكون له
شيء كما القدره على الاضواء والعدم انتفاء هذه القدره مع بطلان القدره في الوقت الذي من شأنه ان يكون كالا على كالحجر وقبل
فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المضادين مجرد كونهما غير متعين في موضوع
واحد واما الالهون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر اما في المضادين فكونهما غايه التباين في الملكة والعدم ان يكون القدره
سلبي الوجود عما من شأنه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي المقابل بالمعنى الاول اعم من بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد لان
المطلق من التضاد اسمي المشهور فينا بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعبر عن علوم الحقيقة والملكة في
العدم بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهور والفتح الذي يبرز في انحصار المقابل في الاصنام الاربعة
من مقابل الالهة والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العرف والشجر لكونه خارجاً عن التضاد وعن الملكة والعدم على النفس الاخص
عنه ان احصر انما هو باعتبار المعنى الاعني المشهور من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك في محله
وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كل واحد منهما وجوداً
بل قد يكون احدهما معدوماً والاخر كما لسكون الحركة والظلمة للنور والعجز للظن والانونه المذكورة والفردية للزوجيه وفي كلام بعضهم
ان التضاد بالمعنى المشهور اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التناقض على موضوع واحد
بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهور اعني انهم من ذلك لعدم امكان الانفصال في بعض هذه الامور كما المذكورة والانونه
والزوجيه والفرديه على ان تقابل الزوجيه والفرديه راجع عند المنطقيين الى الاجاب والسلب فكل اي تضاد لا يكون فيهما التباين
الملكة والعدم وتقابل الاجاب السلب الثاني ان غايه الخلاف شرط في التضاد المشهور ايضا كما هو مصرح في كلام الحكماء كاشج
وغيره فلم يخرج تقابل السواد والحمره وكذا تقابل الحمره والصفرة مثلاً عن الاصنام وقد التزم بعضهم وهو امثال ذلك بالتباين
فقد علمت منهم قسم خاص في اقسام التباين وقد تلخص بعض اخر عن يدي ان تقابل الاوساط تقابل حقيقه ايضا كقابل الاطراف ان
كل شيء من السواد مثلاً مشتمل على طبعه السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشايخ وعلى خصوصيه كونه على
الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبه اخرى منها سواد وبالنسبة الى مرتبه اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ فاطم غوريا

Extensive handwritten marginal notes on the left side of the page, continuing the philosophical discussion or providing additional examples and clarifications.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, likely concluding the text or providing further commentary.

يلزم كونها متكافئين في التحقق وجودا وتعقلا بحيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان المقابل بينهما ليس
 ذاتيا لكنهما معا عرض لهما تقابل المضاييف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة مقومة بها وهذا الكلام لا يخفى من خلط
 لانهم تقابل بين الواحد والكثير للذين كل منهما ياتي في الاخر ويبطله عند حد وشر وجوده والوحدة التي يربطها ويبطلها
 الكثرة الطارئة ليست بعللة لتلك الكثرة لانها تقوم بوحدة اخرى من نوعها والمقومة بها مقابلة لنوع اخر من الوحدة غير ما
 يقوم بها كوحدة الاتصال وكثرة فانما اذا قسمنا الجسم بضعفين فحصلنا وحدتين واحدة كانت قبل القسمة عارضة للمصل الواحد
 وهي ليست جزءا للاشياء عارضة لمجموع الضعفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد الضعفين هي المقومة للاشياء ولا شبهة في
 تقابل المضاييف بين الوحدة والحادث ولا شبهة لكن الكلام في تقابل الوحدة والاشياء الطارئة انه من اي ضم من المقابل فان قلت
 نفس مفهوم المقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو المقابل المضاييف قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة
 العقلية التي لا يمكن تحفظها الا في ضمن شيء من اشياءها وكلامنا في تحقيق المقابل بين الواحد والكثرة انما يخوض من الانحاء فاما الخوض
 او الاحتمال في العينة لم يحفظ هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه ان يخرج ثبات مفهوم الاضافة على الوجه الثابت ومنهم
 من زعم ان المقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واخرج عليه بان موضوع المقابلين يجب ان يكون واحدا بالتقص وموضوع الواحد
 والكثرة ليس كذلك لان طرفي الوحدة اما على بعض الكثرة او على الاشياء المتعددة النصارى بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من
 المجموع وعلى ثبوتها يحدث عند ذلك ان تضاد الواحد في وعلى تقدير ليس موضوع احدهما هو عين موضوع الاخر
 وقيل على ذلك طرفي الوحدة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول الفرض بان الدليل لو لم يدل على نفى
 المقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثر وهو بين الفسا والثاني ان موضوع المقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل
 قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانثوية للحيوان والحركة والسكون للجسم
 بحسب اعم من هذه الامور كلها كالحيزية والشرعية للشيء كيف ولو كان كذلك للزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوبي
 نفاير لها عدم بقاء الشخص عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامها من الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا يغيرها
 فان الواحد بالحيوان او الموضوع او بالمناصفة مثلا قد يكثر فيها مع بقاء الرابع ان بقاء الموضوع باق وحده كان ليس من شرط مطلوبا
 بل بعضها كالضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطعها بغير انشاء حيث قال واما المضاد فثان فليس يجب فيها التقابل على موضوع
 واحد او اشراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة الامر بلزما لاحتمال مكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع
 مشترك وان كانت العللة والمعلولة من المضاد ومنهم من راي ان المقابل بينهما بالذات من باب المضاد واستدل اما على ان
 المقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهومهما وقطعنا النظر عن كون احداهما علة او مكملا لا للاخر فربما بعد اجتماعهما
 في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان المقابل بينهما بالتضاد فلا يلزم شيء من الاقسام الثلاثة الباقية للتضاد
 اما المضاييف فلم يعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجودا وتعقلا كما مر من المضاييفان يجب ان يكونا كذلك واما القسم الاخر فلو
 احدهما مقابلين فيهما سلبا للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مقومة بالوحدة لا يكون سلبا لها
 والامكان الشيء علة لعدمه وما يق من ان الضد لا يقوم بضده فحده دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا ترى ان البلغضض لكل
 واحد من السواد والبياض مع انه متحقق في كل واحد من هذه الفاعل لا يخفى عن نزول واضطراب لان الحكم على هذا المقابل بالتضاد
 يتحقق بكونه احد الاقسام الباقية مع انشاء شرط التضاد من جواز التقابل على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية السابعد ليس الى
 من الحكم عليه بكونه احد البوائ فيكون محضضا من غير محضض واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو اقتراف
 لانديالهم ان الضد من متضادان فلا يمكن حصول مبهمة حقيقة من ضدها ولا من الضدين والاصل ليس له مبهمة وحدانية
 بل وحدته مجرد الفرض والاعتناء فقط ان لا حاصل لما ذكرناه في بيان تحصيل فهم من المقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان
 يجعلوا له قما خاصا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خلوها ولوازمها **المرحلة السادسة في العلة والعلول**
 وفيه فصول **فصل في تفسير العلة وتقسيمها** فقول العلة لها مفهوم واحد هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجوده
 اخر ومن عدمه عدمه شيء اخر وتاثيرها هو ما يوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعده ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى

من الناس من ظن ان المقابل بينهما ليس ذاتيا لكنهما معا عرض لهما تقابل المضاييف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة مقومة بها وهذا الكلام لا يخفى من خلط لانهم تقابل بين الواحد والكثير للذين كل منهما ياتي في الاخر ويبطله عند حد وشر وجوده والوحدة التي يربطها ويبطلها الكثرة الطارئة ليست بعللة لتلك الكثرة لانها تقوم بوحدة اخرى من نوعها والمقومة بها مقابلة لنوع اخر من الوحدة غير ما يقوم بها كوحدة الاتصال وكثرة فانما اذا قسمنا الجسم بضعفين فحصلنا وحدتين واحدة كانت قبل القسمة عارضة للمصل الواحد وهي ليست جزءا للاشياء عارضة لمجموع الضعفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد الضعفين هي المقومة للاشياء ولا شبهة في تقابل المضاييف بين الوحدة والحادث ولا شبهة لكن الكلام في تقابل الوحدة والاشياء الطارئة انه من اي ضم من المقابل فان قلت نفس مفهوم المقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو المقابل المضاييف قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة العقلية التي لا يمكن تحفظها الا في ضمن شيء من اشياءها وكلامنا في تحقيق المقابل بين الواحد والكثرة انما يخوض من الانحاء فاما الخوض او الاحتمال في العينة لم يحفظ هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه ان يخرج ثبات مفهوم الاضافة على الوجه الثابت ومنهم من زعم ان المقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واخرج عليه بان موضوع المقابلين يجب ان يكون واحدا بالتقص وموضوع الواحد والكثرة ليس كذلك لان طرفي الوحدة اما على بعض الكثرة او على الاشياء المتعددة النصارى بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من المجموع وعلى ثبوتها يحدث عند ذلك ان تضاد الواحد في وعلى تقدير ليس موضوع احدهما هو عين موضوع الاخر وقيل على ذلك طرفي الوحدة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول الفرض بان الدليل لو لم يدل على نفى المقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثر وهو بين الفسا والثاني ان موضوع المقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانثوية للحيوان والحركة والسكون للجسم بحسب اعم من هذه الامور كلها كالحيزية والشرعية للشيء كيف ولو كان كذلك للزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوبي نفاير لها عدم بقاء الشخص عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامها من الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا يغيرها فان الواحد بالحيوان او الموضوع او بالمناصفة مثلا قد يكثر فيها مع بقاء الرابع ان بقاء الموضوع باق وحده كان ليس من شرط مطلوبا بل بعضها كالضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطعها بغير انشاء حيث قال واما المضاد فثان فليس يجب فيها التقابل على موضوع واحد او اشراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة الامر بلزما لاحتمال مكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العللة والمعلولة من المضاد ومنهم من راي ان المقابل بينهما بالذات من باب المضاد واستدل اما على ان المقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهومهما وقطعنا النظر عن كون احداهما علة او مكملا لا للاخر فربما بعد اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان المقابل بينهما بالتضاد فلا يلزم شيء من الاقسام الثلاثة الباقية للتضاد اما المضاييف فلم يعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجودا وتعقلا كما مر من المضاييفان يجب ان يكونا كذلك واما القسم الاخر فلو احدهما مقابلين فيهما سلبا للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مقومة بالوحدة لا يكون سلبا لها والامكان الشيء علة لعدمه وما يق من ان الضد لا يقوم بضده فحده دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا ترى ان البلغضض لكل واحد من السواد والبياض مع انه متحقق في كل واحد من هذه الفاعل لا يخفى عن نزول واضطراب لان الحكم على هذا المقابل بالتضاد يتحقق بكونه احد الاقسام الباقية مع انشاء شرط التضاد من جواز التقابل على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية السابعد ليس الى من الحكم عليه بكونه احد البوائ فيكون محضضا من غير محضض واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو اقتراف لانديالهم ان الضد من متضادان فلا يمكن حصول مبهمة حقيقة من ضدها ولا من الضدين والاصل ليس له مبهمة وحدانية بل وحدته مجرد الفرض والاعتناء فقط ان لا حاصل لما ذكرناه في بيان تحصيل فهم من المقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا له قما خاصا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خلوها ولوازمها المرحلة السادسة في العلة والعلول وفيه فصول فصل في تفسير العلة وتقسيمها فقول العلة لها مفهوم واحد هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجوده اخر ومن عدمه عدمه شيء اخر وتاثيرها هو ما يوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعده ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى

من الناس من ظن ان المقابل بينهما ليس ذاتيا لكنهما معا عرض لهما تقابل المضاييف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة مقومة بها وهذا الكلام لا يخفى من خلط لانهم تقابل بين الواحد والكثير للذين كل منهما ياتي في الاخر ويبطله عند حد وشر وجوده والوحدة التي يربطها ويبطلها الكثرة الطارئة ليست بعللة لتلك الكثرة لانها تقوم بوحدة اخرى من نوعها والمقومة بها مقابلة لنوع اخر من الوحدة غير ما يقوم بها كوحدة الاتصال وكثرة فانما اذا قسمنا الجسم بضعفين فحصلنا وحدتين واحدة كانت قبل القسمة عارضة للمصل الواحد وهي ليست جزءا للاشياء عارضة لمجموع الضعفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد الضعفين هي المقومة للاشياء ولا شبهة في تقابل المضاييف بين الوحدة والحادث ولا شبهة لكن الكلام في تقابل الوحدة والاشياء الطارئة انه من اي ضم من المقابل فان قلت نفس مفهوم المقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو المقابل المضاييف قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة العقلية التي لا يمكن تحفظها الا في ضمن شيء من اشياءها وكلامنا في تحقيق المقابل بين الواحد والكثرة انما يخوض من الانحاء فاما الخوض او الاحتمال في العينة لم يحفظ هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه ان يخرج ثبات مفهوم الاضافة على الوجه الثابت ومنهم من زعم ان المقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واخرج عليه بان موضوع المقابلين يجب ان يكون واحدا بالتقص وموضوع الواحد والكثرة ليس كذلك لان طرفي الوحدة اما على بعض الكثرة او على الاشياء المتعددة النصارى بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من المجموع وعلى ثبوتها يحدث عند ذلك ان تضاد الواحد في وعلى تقدير ليس موضوع احدهما هو عين موضوع الاخر وقيل على ذلك طرفي الوحدة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول الفرض بان الدليل لو لم يدل على نفى المقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثر وهو بين الفسا والثاني ان موضوع المقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانثوية للحيوان والحركة والسكون للجسم بحسب اعم من هذه الامور كلها كالحيزية والشرعية للشيء كيف ولو كان كذلك للزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوبي نفاير لها عدم بقاء الشخص عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامها من الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا يغيرها فان الواحد بالحيوان او الموضوع او بالمناصفة مثلا قد يكثر فيها مع بقاء الرابع ان بقاء الموضوع باق وحده كان ليس من شرط مطلوبا بل بعضها كالضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطعها بغير انشاء حيث قال واما المضاد فثان فليس يجب فيها التقابل على موضوع واحد او اشراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة الامر بلزما لاحتمال مكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العللة والمعلولة من المضاد ومنهم من راي ان المقابل بينهما بالذات من باب المضاد واستدل اما على ان المقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهومهما وقطعنا النظر عن كون احداهما علة او مكملا لا للاخر فربما بعد اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان المقابل بينهما بالتضاد فلا يلزم شيء من الاقسام الثلاثة الباقية للتضاد اما المضاييف فلم يعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجودا وتعقلا كما مر من المضاييفان يجب ان يكونا كذلك واما القسم الاخر فلو احدهما مقابلين فيهما سلبا للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مقومة بالوحدة لا يكون سلبا لها والامكان الشيء علة لعدمه وما يق من ان الضد لا يقوم بضده فحده دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا ترى ان البلغضض لكل واحد من السواد والبياض مع انه متحقق في كل واحد من هذه الفاعل لا يخفى عن نزول واضطراب لان الحكم على هذا المقابل بالتضاد يتحقق بكونه احد الاقسام الباقية مع انشاء شرط التضاد من جواز التقابل على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية السابعد ليس الى من الحكم عليه بكونه احد البوائ فيكون محضضا من غير محضض واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو اقتراف لانديالهم ان الضد من متضادان فلا يمكن حصول مبهمة حقيقة من ضدها ولا من الضدين والاصل ليس له مبهمة وحدانية بل وحدته مجرد الفرض والاعتناء فقط ان لا حاصل لما ذكرناه في بيان تحصيل فهم من المقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا له قما خاصا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خلوها ولوازمها المرحلة السادسة في العلة والعلول وفيه فصول فصل في تفسير العلة وتقسيمها فقول العلة لها مفهوم واحد هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجوده اخر ومن عدمه عدمه شيء اخر وتاثيرها هو ما يوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعده ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى

بحيث لا يتوقف تأثره على غيره وذلك لان ما يكون الموثور مؤثرا متحققا فصدور الاثر عنه امامكم او واجب فان كان ممكنا
 سببا اخر محتاجا لا يصير المرح مرجحا الا مع ذلك المرح الاخر وقد فرضنا ان مؤثره غير محتاج الى شي اخر هفت ثم الكلام في صدور
 الاثر بعد انضمام ذلك المرح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت ان مؤثره وجد الموثور بناه وجب لا شرود لم بدوامه واما ان كانت
 مؤثره لا لذاته المحصورة ولا لشي من لوازمه فانه كانت لامر مفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في العلول الاول في
 بتسلسل بل لا بد وان يثبت في وجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم بدوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يعمى لك الحما
 وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اتي شيء كان فان قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار باختيار قديم احداث شي معين في
 زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل يمكن ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب
 لا يختار و ايضا وجب تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل و ايضا عند وقوع ذلك الفعل بطل الاختيار لا يفاعه
 ذلك الاختيار لا يكون واجبا ولا لم يطل عند وقوعه ولا من لوازمه فانه لما ذكرنا فلا بد وان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات
 لو كانت وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه لوجبا بعلة اخرى يفتى لان ما عدا ذاته يستند الى
 اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا ذاته يلزم الدوران كان يمكن ان يختار ابقاء العالم في غير ذلك الوقت لكن الاختيار
 ايقام فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الامرج وتنفل الكلام الى ان ذلك المرح فهو ان كان اختيارا اخر تسلسل الاختيارات
 وانتهى الى انه فعاد الكلام في صدور اول الصواب عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا اخر فثبت ذلك افرق الناس وتجزؤوا الخ
 فتم من قال يجوز ان يختار الاختيار احد الامر من المتساويين دون الاخر لا لوجبه عليه لك كان الهارب من السبع اذا غرق له
 طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يملك احدهما باختياره دون الاخر الامرج ومنهم من قال ان ارادة تخصيص احد
 الجانبين المتساويين بالوقوع ابناء على اولوية او راع وليست بل لان خاصية الارادة ان يترجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح
 وليه لان كونها صفة من جهة الصفات النفسية لها ومن لوازم الهيئة وهي غير معللة فان كان كون الانسان حيوانا لا يعمل
 ولا كونه مثلثا في الزوايا ومنهم من قال انه تعالى جميع المعلومات فيعلم انه انى المعلومات يقع واتباعا يقع فاعلم منه انه يستقيم
 واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره من منع الوقوع فادعهم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد
 غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله يقع غير جالبه عن المصالح وان كنا لانعلم تلك المصالح فخصيص الباري بالاجاد
 بوقت معين لاجل كونه دائما بان وقوعه في ذلك الوقت مضمون مضمون بغير ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه
 في الازل ليس الامر يرجع الى الفاعل بل الامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل مالم يزل ولا في الازل ما لا اول له والجمع بينهما مستلزم
 قول هذا القول مالم وجه صحيح لو تفتن فانه لا يراه كما ينظر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود
 ارادات متعددة غير متناهية سابقة ولا حقة ونعم انه يفعل شيئا ثم يفعل شيئا بعد شيئا اخر فيفضل ثم يريد ولكن شرع
 في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان اخلل فيها اما القول بان لا يجوز ترجيح احد الاختيارين الامرج فدفعه بوجهين الاول ان
 الطريق الى اثبات الصانع يستدسببه فان الطريق اليه هو ان لا يثبت عن الموثور فلو بطلنا هذه القاعدة لم يمكن اثبات
 واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبداهة ومن انكره عاند لسانا
 برغمه او ما اورده من الصور فاليتحقق هناك مرجح استحصال حصول احد الجانبين فان وجود المرح غير العلم بوجوده والضرر
 هو وجوده لا العلم به وبما يفتك احد مما عن الاخر وهذا مما يجد العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوى الدواعي للجحان يفتي
 في موضع ولا يتحرك مالم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة
 اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يختص احد ما الامرج اذ لا يقع الممكن الامرج واما الخاصية التي يدعونها فهو ليس
 لاختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصله معه ايضا ثم تعلق الارادة بشي مع ان نسبتها
 الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ملصقة اولا او اذ لا يثبت ثم تغلف في المراد لا يريد ان يثبت شي لا يتفق ولا شيئا ماقط
 فانها من الصفات الاضافية ولا يفعل ارادة غير مضافة الى شي ولا ايضا مضافة الى شي ماعلى الاطلاق ثم يرضى لتلك الارادة
 التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا فرض تصور حصول ادراك المرح لاحد الجانبين يحصل ارادة مختصة باحد ما فالمرجح

فيكون الموثور مؤثرا متحققا فصدور الاثر عنه امامكم او واجب فان كان ممكنا
 سببا اخر محتاجا لا يصير المرح مرجحا الا مع ذلك المرح الاخر وقد فرضنا ان مؤثره غير محتاج الى شي اخر هفت ثم الكلام في صدور
 الاثر بعد انضمام ذلك المرح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت ان مؤثره وجد الموثور بناه وجب لا شرود لم بدوامه واما ان كانت
 مؤثره لا لذاته المحصورة ولا لشي من لوازمه فانه كانت لامر مفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في العلول الاول في
 بتسلسل بل لا بد وان يثبت في وجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم بدوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يعمى لك الحما
 وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اتي شيء كان فان قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار باختيار قديم احداث شي معين في
 زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل يمكن ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب
 لا يختار و ايضا وجب تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل و ايضا عند وقوع ذلك الفعل بطل الاختيار لا يفاعه
 ذلك الاختيار لا يكون واجبا ولا لم يطل عند وقوعه ولا من لوازمه فانه لما ذكرنا فلا بد وان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات
 لو كانت وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه لوجبا بعلة اخرى يفتى لان ما عدا ذاته يستند الى
 اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا ذاته يلزم الدوران كان يمكن ان يختار ابقاء العالم في غير ذلك الوقت لكن الاختيار
 ايقام فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الامرج وتنفل الكلام الى ان ذلك المرح فهو ان كان اختيارا اخر تسلسل الاختيارات
 وانتهى الى انه فعاد الكلام في صدور اول الصواب عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا اخر فثبت ذلك افرق الناس وتجزؤوا الخ
 فتم من قال يجوز ان يختار الاختيار احد الامر من المتساويين دون الاخر لا لوجبه عليه لك كان الهارب من السبع اذا غرق له
 طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يملك احدهما باختياره دون الاخر الامرج ومنهم من قال ان ارادة تخصيص احد
 الجانبين المتساويين بالوقوع ابناء على اولوية او راع وليست بل لان خاصية الارادة ان يترجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح
 وليه لان كونها صفة من جهة الصفات النفسية لها ومن لوازم الهيئة وهي غير معللة فان كان كون الانسان حيوانا لا يعمل
 ولا كونه مثلثا في الزوايا ومنهم من قال انه تعالى جميع المعلومات فيعلم انه انى المعلومات يقع واتباعا يقع فاعلم منه انه يستقيم
 واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره من منع الوقوع فادعهم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد
 غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله يقع غير جالبه عن المصالح وان كنا لانعلم تلك المصالح فخصيص الباري بالاجاد
 بوقت معين لاجل كونه دائما بان وقوعه في ذلك الوقت مضمون مضمون بغير ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه
 في الازل ليس الامر يرجع الى الفاعل بل الامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل مالم يزل ولا في الازل ما لا اول له والجمع بينهما مستلزم
 قول هذا القول مالم وجه صحيح لو تفتن فانه لا يراه كما ينظر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود
 ارادات متعددة غير متناهية سابقة ولا حقة ونعم انه يفعل شيئا ثم يفعل شيئا بعد شيئا اخر فيفضل ثم يريد ولكن شرع
 في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان اخلل فيها اما القول بان لا يجوز ترجيح احد الاختيارين الامرج فدفعه بوجهين الاول ان
 الطريق الى اثبات الصانع يستدسببه فان الطريق اليه هو ان لا يثبت عن الموثور فلو بطلنا هذه القاعدة لم يمكن اثبات
 واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبداهة ومن انكره عاند لسانا
 برغمه او ما اورده من الصور فاليتحقق هناك مرجح استحصال حصول احد الجانبين فان وجود المرح غير العلم بوجوده والضرر
 هو وجوده لا العلم به وبما يفتك احد مما عن الاخر وهذا مما يجد العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوى الدواعي للجحان يفتي
 في موضع ولا يتحرك مالم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة
 اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يختص احد ما الامرج اذ لا يقع الممكن الامرج واما الخاصية التي يدعونها فهو ليس
 لاختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصله معه ايضا ثم تعلق الارادة بشي مع ان نسبتها
 الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ملصقة اولا او اذ لا يثبت ثم تغلف في المراد لا يريد ان يثبت شي لا يتفق ولا شيئا ماقط
 فانها من الصفات الاضافية ولا يفعل ارادة غير مضافة الى شي ولا ايضا مضافة الى شي ماعلى الاطلاق ثم يرضى لتلك الارادة
 التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا فرض تصور حصول ادراك المرح لاحد الجانبين يحصل ارادة مختصة باحد ما فالمرجح

كان السبيل إلى هذه المنة
 التي هي من فضل الله تعالى
 على عباده المؤمنين
 الذين آمنوا بالله ورسوله
 من قبل أن يبعث الله
 فيهم نبياً من قبلي
 فلهذا كان الله تعالى
 يفرق بين عباده المؤمنين
 وبين الكافرين
 في هذه المنة
 التي هي من فضل الله تعالى
 على عباده المؤمنين
 الذين آمنوا بالله ورسوله
 من قبل أن يبعث الله
 فيهم نبياً من قبلي

هذا وان كان
 له من قوة حياته الا ان
 ايضا صرح في الحديث انه لا
 تكمن في الذات بل في
 هذه القوة في فعلها
 انقطاع الطبيعة
 وان كان
 المحذوف ليس
 امكان الازلية وان
 ومن هنا يجسر
 قبيح ما في هذا

المكان وهو

[illegible]

في الحق
كلام المسند للشيخ
أدعيان فان بين الوجوه والامكان
في الغرض وفي الحق منسوخا
لكان لما ذكره في قوله
البرهان

بديهي الاستحالة بالنظر الى الشيء نفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علما لما هو علة له من غير لزوم تقديمه على نفسه وسند المنع
وجهاً أحدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجاً الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من
غير احتياج الى البعثة والالزام تخلف الشيء عن علمه القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بمهية علة للشيء هو علة لوجود ذلك الشيء
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعثة للشيء لم يوجد القربة وما لم يوجد القربة لم يوجد الشيء
وهو معنى الاحتياج والخالف انما يلزم لو وجدت القربة بدون البعثة من غير وجود المعلول ولان كون مهية الشيء علة لما هو علة لوجود
مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس ما نحن فيه اعني الدور والمفسر يوقف الشيء على ما يوقف عليه بعد
لجهاً في التوقف عليه كما ان الصورة توقوف على المادة بمجته وتوقف عليها المادة بمجته اخرى وامامان استحالة السلسل فلو حو
كثرة الأول ما افاده الشيخ في الهبات الشفاء وهو انه بعد ما حق ان علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة مع بقوله
اذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علة ولعلنا علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلة وعلة علة فاما
جملة هذه القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة الى مطلقة لا يميز بين وكان لا يميز بين نسبة العلوية اليها وان
اختلاف ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة وان لم يكن كذلك لا الاخر ولا المتوسط لان المتوسط الذي
هو العلة الخامسة للمعلول علة للشيء واحد فقط والمعلول ليس علة للشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف
المعلول انه ليس علة للشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة لكل غيره وخاصية الوسط انه علة لطرف معلول لطرف سواء كان الوسط
واحداً او فوق واحد وان كان فوق واحد فهو ترتيباً منتهياً او غير منتهى فانه ان ترتب كثره متناهية كانت جملة عدد
ما بين الطرفين كواسطة واحدة بترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب
في كثره غير متناهية فلم يحصل الطرفان جميع الغير المتناهية في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الا
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول لان تلك الجملة شرط في وجود
المعلول الاخر وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقياً فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس
فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهية كواسطة بلا طرف وهذا مع استحضار عبارة وهذا السد البراهين في هذا الباب
والشك في برهان التطبيق وعلة التوبل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبل العلل والمعلولات او من قبل المقادير
والابعاد والاعداد الوضعية هوانه لو وجدت سلسلة غير متناهية بنفس من طرفها المتناهي شيئاً واحداً او متناهية
فمحصل جملتان احدهما ابتدئ من الغير من جزء اخر والاخرى من الذي فوقه ثم يطو بينهما فان وقع بازاء كل جزء من المتناهي
من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الناقصة لا يكون بازاء جزء من
الناقصة فلم ينفذ الناقصة بالضرورة والثامة لا يزيد عليها الا بواجداً ومتناهى كما هو المفروض فلم يتناهما البتة ضرورة
ان الزائد على المتناهي متناهى واعرض عليه بوجهين احدهما نفصل الدليل بان لا يوصح لزوم ان يكون الاعداد متناهية لاننا فرض
جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم يطو بينهما فلم يزل من سائر الاعداد وسائر الاعداد بطا بالانفان
وان يكون معلوماً الله نعم متناهية اذا انطو بينهما وبين الناقصة منها بواحدة وان يكون الحركات الفلكية متناهية للطب
بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وثنائهما باط عند الفلاسفة وثانيهما نفصل المفدرة الفائلة بان
احد الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف الواحد من اضعاف متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مراد غير متناهية مع لانها متناهية الفاقا ومقدور الله تعالى اقل من معلوماً لا اختصاصها بالممكنات مع لانها متناهية المقدرات
ودوراته فحل اقل من دوراته الفرض ضرورة مع لانها متناهية عندهم وحاصل الاعتراض اننا نرى يقع بازاء كل جزء من المتناهي جزء من
الناقصة ولا يلزم لزوم تساويهما لان ذلك كما يكون للتساوي فذلك يكون لعدم التناهي وان محجور ذلك تساوي فلا يلزم استحالة
فيما بين الناقصة والناقصة بمعنى نقصا من جانبها المتناهي واما استحالة ذلك في الزيادة والناقصة بمعنى كون احدهما فوق عدد
الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيتين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصا وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النفوذ بتخصيص الحكم اما عند المتكلمين

فان قيل قد يقال انما يلزم ان يكون الشيء علما لما هو علة له من غير لزوم تقديمه على نفسه وسند المنع
وجهاً أحدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجاً الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من
غير احتياج الى البعثة والالزام تخلف الشيء عن علمه القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بمهية علة للشيء هو علة لوجود ذلك الشيء
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعثة للشيء لم يوجد القربة وما لم يوجد القربة لم يوجد الشيء
وهو معنى الاحتياج والخالف انما يلزم لو وجدت القربة بدون البعثة من غير وجود المعلول ولان كون مهية الشيء علة لما هو علة لوجود
مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس ما نحن فيه اعني الدور والمفسر يوقف الشيء على ما يوقف عليه بعد
لجهاً في التوقف عليه كما ان الصورة توقوف على المادة بمجته وتوقف عليها المادة بمجته اخرى وامامان استحالة السلسل فلو حو
كثرة الأول ما افاده الشيخ في الهبات الشفاء وهو انه بعد ما حق ان علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة مع بقوله
اذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علة ولعلنا علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلة وعلة علة فاما
جملة هذه القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة الى مطلقة لا يميز بين وكان لا يميز بين نسبة العلوية اليها وان
اختلاف ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة وان لم يكن كذلك لا الاخر ولا المتوسط لان المتوسط الذي
هو العلة الخامسة للمعلول علة للشيء واحد فقط والمعلول ليس علة للشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف
المعلول انه ليس علة للشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة لكل غيره وخاصية الوسط انه علة لطرف معلول لطرف سواء كان الوسط
واحداً او فوق واحد وان كان فوق واحد فهو ترتيباً منتهياً او غير منتهى فانه ان ترتب كثره متناهية كانت جملة عدد
ما بين الطرفين كواسطة واحدة بترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب
في كثره غير متناهية فلم يحصل الطرفان جميع الغير المتناهية في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الا
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول لان تلك الجملة شرط في وجود
المعلول الاخر وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقياً فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس
فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهية كواسطة بلا طرف وهذا مع استحضار عبارة وهذا السد البراهين في هذا الباب
والشك في برهان التطبيق وعلة التوبل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبل العلل والمعلولات او من قبل المقادير
والابعاد والاعداد الوضعية هوانه لو وجدت سلسلة غير متناهية بنفس من طرفها المتناهي شيئاً واحداً او متناهية
فمحصل جملتان احدهما ابتدئ من الغير من جزء اخر والاخرى من الذي فوقه ثم يطو بينهما فان وقع بازاء كل جزء من المتناهي
من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الناقصة لا يكون بازاء جزء من
الناقصة فلم ينفذ الناقصة بالضرورة والثامة لا يزيد عليها الا بواجداً ومتناهى كما هو المفروض فلم يتناهما البتة ضرورة
ان الزائد على المتناهي متناهى واعرض عليه بوجهين احدهما نفصل الدليل بان لا يوصح لزوم ان يكون الاعداد متناهية لاننا فرض
جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم يطو بينهما فلم يزل من سائر الاعداد وسائر الاعداد بطا بالانفان
وان يكون معلوماً الله نعم متناهية اذا انطو بينهما وبين الناقصة منها بواحدة وان يكون الحركات الفلكية متناهية للطب
بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وثنائهما باط عند الفلاسفة وثانيهما نفصل المفدرة الفائلة بان
احد الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف الواحد من اضعاف متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مراد غير متناهية مع لانها متناهية الفاقا ومقدور الله تعالى اقل من معلوماً لا اختصاصها بالممكنات مع لانها متناهية المقدرات
ودوراته فحل اقل من دوراته الفرض ضرورة مع لانها متناهية عندهم وحاصل الاعتراض اننا نرى يقع بازاء كل جزء من المتناهي جزء من
الناقصة ولا يلزم لزوم تساويهما لان ذلك كما يكون للتساوي فذلك يكون لعدم التناهي وان محجور ذلك تساوي فلا يلزم استحالة
فيما بين الناقصة والناقصة بمعنى نقصا من جانبها المتناهي واما استحالة ذلك في الزيادة والناقصة بمعنى كون احدهما فوق عدد
الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيتين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصا وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النفوذ بتخصيص الحكم اما عند المتكلمين

فقد
كان ينقص عن
المتساوين اى لا يتفق
هذا المتساوي في نفسه
فالمراد بالمتساويين المتساويين
والمراد بالمتساويين المتساويين
من السنة الماضية بعد التفتيش
للمسبوقين من الاولان بالاطلاق فنفق
نفاقه والاولان بالاطلاق فنفق
ان الساتر من مناسباتهم
المراد

وايضاً الزيادة والنقصان اما في طرف المشاهي في الطرف الذي وقع النزاع في تنافيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا
الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف يكون سافاعلى ما بعده ويكون لاحكاما قبله والاعتبار ان مختلفان فاذا اعتبرنا الحادث
الماضي البتة من ان نارة من حيث كل واحد منها سابق ونارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللاحق المتباينان بالاعتبار
متطابقين ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللاحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن
اللاحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فكون متناهية ايها انتهى كلام
بقية ههنا شي آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلاً فلا بد فيه من ترتيب ضروري لا بين اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة
الثلاثة فان الواحد يقدم على الاثنين مقدماً بالطبع وان لم يكن مقدماً على الواحد وكذا الكلام في الاثنين بالقباس الى الثلاثة والثلثة
الثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس لانا طرفة لكان الاحتمال والرتب كلاهما حاصل عند
ذلك فيجزي فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يثبت ان غير الواحد مقدم على عدد من الاعداد والشيخ بين ذلك في الهيات الشفاء
والثالث انه لو تسلسل العلل ومعلولاتها من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولاً لشيء فذاك جلد هي نفس مجموع الممكنات
الموجودة العلول كل واحد منها بواحد منها وذلك الجملة موجودة ممكن اما الوجود فلا يخصها اخرها في الموجودات ومعلوم ان المركب
لا يعدم الاعداد شي من اجزائه واما الامكان فلا فقارها الى اجزائها الممكن ومعلوم ان المفترق الممكن لا يكون الاممكتا فنفى جعلها
نفس الموجودات الممكنة نغيبه على انها مأخوذة بحيث يدخل فيها المعلوم والواجب لا يتقرب المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتبارها
لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر ومن الماء والارض لا نقول المراد انه ليس موجوداً واحداً يقوم به وجود غير وجود الاجزاء
والافتد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لتحقيقه الاحاد كالعشر من الرجال وقد يكون مع صورته
كالمركبات من العناصر واما يدور بها بان لا يزداد الاصبه اجتماعية كالسهم في خشباً وسبباً ما فيه واذا كانت الجملة شيئاً موجوداً
ممكناً فوجد بها بالاستقلال اما تفهها وهو لا الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا لا يستلزم ان يكون ذلك الجزء علة لنفسه لعلله
لا لا لا معلول بالجملة الا بالاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجودات الاستغناء عما سواه واما خارج عنها ولا
يكون موجداً لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود خارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك
البعض معلولاً لشيء من اجزاء الجملة لاشتماع اجتماع العلل المتسلسلة على معلول واحد اذا الكلام في المؤثر المستقل بالاجزاء فلنعم
اختلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التفرع اندفع النفوس الواردة
على الدليل اما تفصيلاً فانه ان اردت بالعلة التي لا بد منها من مجموع السلسلة العلة النامة فلانتم استحال كونها نفس السلسلة
وانما يستحيل لو لم تقدمها وقد نقر ان العلة النامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقديمها لان جزئها الذي هي نفس المعلول فان قيل
فلنعم ان يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نعم وانما يلزم لو لم ينفجر لجزئها الذي ليس نفس ذاتها
سواء سمي غيرها او لم يسم وان اردت بالعلة الفاعلية فلانتم استحال كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لم كونها علة لكل
جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلة وهو لمجوز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستند الى غير فاعله كالحشب من السرة سبباً
لكن لانتم ان الخارج من السلسلة يكون واجباً لجواز ان يوجد سلسلا غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند
الى علة خارجة عنها داخلية في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب لو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل الجوزي
ان يكون مجموع العلل والمعلولات غير المتناهية موجوداً ممكناً مستند الى الواجب واما اجاباً فانه منقوض بالجملة التي هي عبارة
عن الواجب جميع الممكنات الموجودة فان عللها ليست نفسها ولا جزئ منها كما ذكر ولا خارجاً عنها لا استلزام مع تقدم الواجب معلولية
الواجب اجتماع المؤثرين ان كان علة كل جزء من اجزاء الجملة واحداً لمرتب ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان
المراد بالعلة الفاعل المستقل بالاجزاء واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولاً لجزء ولا يمكن اخراج
الا واجباً واقل ما يلزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولاً لجزء آخر بل الخارج خاصة وهو معنى الانقطاع
ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجود بعض
الاجزاء شيئاً اخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضاً فلم يكن احداً مستقلاً وهذا بخلاف مجموع المركب من الواجب الممكنات فانه

ليقطع
 الان في حق
 الذي هو
 الما في الحق
 نفسه في الحق
 وجود في الحق
 واما الجاد
 بوجود

[illegible]

قولہ
فیض اللطاف اہم
صفتہ الہیہ فیض
جس پر کیفیت ہوں کہ کہیں
خدا نے اپنا نور ان لطیفان الہیہ
الہیہ بنو ملک کو عطا فرما دیا
وہ جو جمیع تقاضا پر قادر ہو ملک و طلاق
مسلط ہو گا کہ میں ہر مہر و ہوا
عالمات و کائنات میں اپنے جہ و
الہیہ اپنے ہر امر و ما میں
بلکہ ہر مہر و طلاق و ظلال
ہر الجہ و ہر کائنات و ہر امر و
کائنات و ہر کائنات میں ہر امر و
رہنما ہر امر و طلاق و ظلال
کائنات میں ہر امر و طلاق و ظلال
فیض الہیہ

حيث انه علة غير من حيث انه معلول فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلة والاخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما
 زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علية لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلولين عليها المتقد
 عليها بمرتبة لمخرج المعلول الاخر وعدم كونه معروضاً للعلية فلم يزد من مراتب العلة بواحدة والابطال السبق للارزاق للعلية وهو
 زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون بازائه معلولا وفيه انقطاع السلسلة السابعة برهان الجدييات وهو جواز العلة
 والمعلولات وفي غيرهما من ذات الرتب الاوضاع فترى ان ما بين المعلول الاخر وما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة
 متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تنامي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس وانما اذا
 كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ الاخر هو المتناهي ان جعلنا المبدأ مدرجا على ما
 المفهوم من قولنا استنى ما بين حسيين الحسنيين والافخر بين فيض الدليل للنظر واصابة المطوان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم
 قد لا يدعي المقدمة المحددة بل انما يمنعها مستندا بانها انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير
 لانها هي كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتناهي من الاعداد
 المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه عادة للدعوى بل ما هو بعد منه وخفي لان المتناهي من نفس الاحاد اقرب المتناهي
 من المتناهي من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر فاما لم يلزم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم ومن
 يذهب الى ان هذا الشك لا يثبت احكام اعني المتناهي لكل على ثبوته لكل وهو بطل السابعة ولو وجدت سلسلة بل جملة
 غير متناهية سواء كانت من العلة والمعلولات او غيرها فمضى لا محالة ثبوتها على الوفاء فعدة الاول الموحدة فيها اما ان تكون مساوية
 احادها او اكثر وكلاهما لا يستلزم لان عدة الاحاد يجب ان يكون الفرة مثل عدد الاول لان معناها ان نأخذ كل الف من الاحاد
 واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا بطل لان الاحاد لا تشمل على جملتين احدهما بقدر عدة الاول والآخر
 بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الاول ما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين
 يلزم تنامي السلسلة ههنا وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض قطعها فيحصل جانب متناه فيتنامي الزائد اما الزائد
 المتناهي على التقدير الاول فلان عدة الاول متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هاترين السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ
 الجملة المتناهية اعني الزائد على عدة الاول على ما هو المفروض واذا تنامت عدة الاول تنامت السلسلة لكونها اعباء عن مجموع
 الاحاد المتناهية من تلك العدة من الاول المتناهية من اجل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير ان تنامي
 فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الاول تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ
 عدة الاول وهي اضعاف عدة الاول تسعائة وتسعة وتسعين فم يلزم تنامي عدة الاول بالضرورة ويلزم تنامي السلسلة لكونها
 اجزاها عدة واحادها على ما هو اعرض عليه وعلى بعض ما سبق وما سبق من النقصان الفائلة بان هذا مساو لذلك واكثر او اقل
 بان المساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اردت بالشاوي مجرد ان يقع بازا كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا يتم استحقاقه فيما بين
 العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهي العشرة الى ما لا يتناهي وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي المساوي بهذا المعنى ولو سلمت
 فمع كون الاقل منقطعاً فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها اكثر من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الرتب
 او ما هما او عشرتها وحدثت الجملتين وانقطاع اولها بمبدأ الثانية كاذب الثامن برهان الرتب وهو ان كل سلسلة من علل متناهية
 متناهية فهي يجب ان يكون لا محالة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من احادها استوجب ذلك انتفاء ما بعده ذلك الواحد من احاد السلسلة
 فان كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اول العلة لولاها انتفت جملة
 المراتب التي هي معلولاتها ومعلولا معلولاتها الى اخر المراتب واللا يمكن للمعلولية قد استوعبت احاد السلسلة بالاسر فاذ فرضنا
 سلسلة متناهية لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطالت السلسلة باسرها وذلك يتصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة
 بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة احاد السلسلة بالتمام مع وضعه ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع
 اذ لولاها لانفتحت السلسلة باسرها كل من اقتضى فاما مل التاسع البرهان الاسد الاخر للفراجه وهو انه اذا كان ما من احد من
 احاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الا وهو الواحد انه ليس يوجد الا بوجود اخر وانه من قبل كانت الاحاد

فالمسافة لا تزيد على فوسخ

[illegible]

اللائحة هبة بأسرها بصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا غير قبل فاذن بدهية العقل فاضنه بانه
من ان يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعد العاشر ان السلسلة المفترضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما
ان تكون مضممة بمساويين فيكون زوجا ولا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل من واحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل
بواحد من زوج بعده كالخمس من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهيا بالضرورة كالف وهو محصور بين حاصرين هما
ابتداءه وذلك الواحد الذي بعده ورد بان لا يتم ان كل ما لا ينقسم بمساويين فهو فرد واما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية
الفردية من خواص العدد المتشاهي قد يطوى حد في الزوجية والفردية في كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا
ولمنع فبذلك تبصرة اعلم ان البراهين ههنا على امتناع لا تنافي السلسلة المترتبة في جهة التضاعد والعلية لا في جهة
التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التضاعد على فرض اللانهاية ليس يوجد عدد معين في نظر العقل انها لا
تكون موجودة الا في ثمة من تلقاها بدخل السلسلة المترتبة بأسرها في الوجود وان ذلك هذا الحكم بالامتناع والامر في سلسلة
على خلاف ذلك وما ذكرناه حاز في جميع البراهين الماضية حتى المحييات والنصائف وغيرها وذلك لان معنى الحكم بالاستحالة
في كل منها استجماع شرط الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فغيرها والفرق كما وضعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل
المترتبة التي موجودة مع هذه طرف الاعيان وتقدمها عليها بما يكون بضرب من التحليل وفي الاعيان العقلية في صورة التضاعد
يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة ذات العلول ومجموعة الحصول معها فيكون الترتيب الاجتماع جمعا حاصل
للعلة في مرتبة ذات العلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجموعة في مرتبة ذات العلة فان العلول لا يفتح
له وجوده الخاص النافذ العلول في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العلوي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها
ولجبة مرتبة هوية العلول ومحيط بها ثبت مما ذكرناه ان وصفي الترتيب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية انما يتحقق في السلسلة
المفترضة في جهة هي جهة التضاعد والترتبة لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وشا فلما فالبراهين ههنا هي جهة على
اشياء انقطاعها في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا لمختص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي
فصل في الدلالة على نهاى العلل كلها البراهين المذكورة ذلك على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها
مبدأ اول وان مبدء الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء مما اقدم من المادة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما
يكون فاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعله يكون الشيء فاعلا فاذا ثبت نهاى العلل الفاعلية والغائية ثبت نهاى العلل
المادية والصورية لانها اقدم من هاتين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتمادها وهي داخله في طبقة الفاعل كما
فاليان الدال على نهاى سلسلة الفاعل يصلح ان يجعل بيان النهاى جميع طبقات العلل وان كان استغناء لهم لم في العلل الفاعلية
فلتستعمل الى بيان نهاى العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدم بالزمان وهو المختص باسم العنصر لا بالجزء الذي يكون الشيء
معه بالقوة فاعلم اول ان الشيء لو حصل بكماله في شيء اخر فلا يثبت في ذلك الاخر انه كان من الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود
في الكائن فلا يجرى لابق انه كان من الانسان كاتب فاذا امتكن ان الشيء متقوما في شيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يبق للشيء من ان كان
ذلك المقوم وايضا لو لم يحصل شيء منه في شيء اخر فانه لا يثبت في ذلك الاخر انه كان من الاول فلا يبق ان كان من السواد باض لان ليس
من السواد موجودا في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يبق لماخر انه كان من المنفرد
فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء اخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فبذلك لا يثبت في ذلك الاخر انه كان من الاول مثل ما يبق ان كان من الماء
هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكماله في الهواء بل وجد جزؤه وكل بق كان من الاسود باض وكان من الخشب سبر
لان الخشب لا يصير سبرا الا اذا وضع فيه سبرا وبظهر من هذا ان الشيء انما يبق لانه كان عن شيء اخر اذا كان متقوما ببعض اجزائه
وماخر اعر بعض اجزائه ولا بد ان يجمع فيه امران احدهما المقوم ببعض منه والاخر ان يجمع مع بعض آخر فاذا انفرد هذا الاخ
فقد ظهر ان مادة الشيء قد براد به الجزء القابل للصورة وقد براد به الذي من شأنه ان يصير جزءا قابلا للشيء اخر كما الماء اذا صار فيه
هواء فان الجزء القابل للصورة الماشية صار قابلا للصورة الهوائية فقول اما نهاى المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابلا
اخر الى ان نهاى كان اجزاء المهية الواحدة غير متناهية وذلك مح واما بيان شأني المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية

الان السلسلة المترتبة
من العلل والمعلولات
بما لا يخرج عن كونها
مفترضة في جهة هي
واقل من واحد من فرد
بواحد من زوج بعده
بدهية العقل فاضنه
من ان يوجد في تلك
ان تكون مضممة بمساويين
بواحد من زوج بعده
ابتداءه وذلك الواحد
الفردية من خواص
ولمنع فبذلك تبصرة
التنازل والمعلولية
تكون موجودة الا في
على خلاف ذلك
المترتبة التي موجودة
يكون العلل المترتبة
للعلة في مرتبة
له وجوده الخاص
ولجبة مرتبة هوية
المفترضة في جهة
اشياء انقطاعها
فصل في الدلالة
مبدأ اول وان مبدء
يكون فاعل له غير
المادية والصورية
فاليان الدال على
فلتستعمل الى بيان
معه بالقوة فاعلم
في الكائن فلا يجرى
ذلك المقوم وايضا
من السواد موجودا
فاما اذا حصل بعض
هواء وذلك لان
لان الخشب لا يصير
وماخر اعر بعض
فقد ظهر ان مادة
هواء فان الجزء
اخر الى ان نهاى

ان السلسلة المترتبة
من العلل والمعلولات
بما لا يخرج عن كونها
مفترضة في جهة هي
واقل من واحد من فرد
بواحد من زوج بعده
بدهية العقل فاضنه
من ان يوجد في تلك
ان تكون مضممة بمساويين
بواحد من زوج بعده
ابتداءه وذلك الواحد
الفردية من خواص
ولمنع فبذلك تبصرة
التنازل والمعلولية
تكون موجودة الا في
على خلاف ذلك
المترتبة التي موجودة
يكون العلل المترتبة
للعلة في مرتبة
له وجوده الخاص
ولجبة مرتبة هوية
المفترضة في جهة
اشياء انقطاعها
فصل في الدلالة
مبدأ اول وان مبدء
يكون فاعل له غير
المادية والصورية
فاليان الدال على
فلتستعمل الى بيان
معه بالقوة فاعلم
في الكائن فلا يجرى
ذلك المقوم وايضا
من السواد موجودا
فاما اذا حصل بعض
هواء وذلك لان
لان الخشب لا يصير
وماخر اعر بعض
فقد ظهر ان مادة
هواء فان الجزء
اخر الى ان نهاى

اذا امكن ان يقبل صورة الماشية فمادة الماء ايضا يصبح ان يقبل الصورة الهوائية فاذا اصبحت انقلاب كل منهما الى الاخرى واذا كان كذلك
فليس احدا النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الاخران يكون مادة الاولى بل ليس ولا واحد منهما مقدم على الاخر في النوع بل يجوز
ان يكون شخص من الماشية يقدم لشخصه على شخص اخر من الهواء ونحو ذلك لا يمنع ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى ان
اي يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص اخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطعية التي اجتماع فيها ولا امتناع في
عدم انقطاعها واما انما هي العلل الصورية فيجب احدهما ان الصورة الاخرى تكون علل للصورة السابقة فلو لم يكن للصورة
لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الماشية ويستحيل ان يكون الماشية واحدة اجزاء غير ماشية **هذا** يعلم ان
المادة اي الذي يحصل فيه مكان وجود الشيء على قيمه لان الحامل للمكان اذا حدثت فيه صفة محدثها اما ان يكون موجبا
لزال الشيء كان ثابتا من قبل ولا فان لم يوجد له لم يكن هذا الحادث صورة مقبولة لانها لو كانت صورة لكان الحامل قبل حدثها
محتاجا الى صورة اخرى مقبولة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل منقوع بذلك
الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا للصورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزال الصورة المتقد
المقبولة كان حدوثها موجبا لزال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة محدث في محل ولا يكون منبذ وصف عنه
فهو من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشيء ان لم يكن بالفسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقبولة للمحل
مقتضية لذلك العرض فهي كالاول وذلك العرض كالثاني والصور بطباعتها تقتضي التحصيل كما لا يخفى من الاعراض اللهم
الامتناع او عدم شرط اما الاول فمكالات العرض المزالة واما الثاني كعدم نشوالبذور وعند فدان ضوء الشمس اذا حصلت تلك
الكلمات فمن التحصيل ان ينقل الى اخرى بوجه من تلك الكلمات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تنقص
لوجهها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة محدث في المحل من غير ان يكون حدوثها منبذ الشيء عن ذلك المحل فانه طبيعة
محرر اليها وانما يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان ينحرف عنها مثاله ان الصبي يحرك الى الرجلية وبعد جبره ورجوعه
يستحيل ان ينقل الى المنوبة **عقد وجل** فداور في الشفاء هي هنا اشكال او هو ان النفس الحالبة عن جميع الاعفادات
قد بعدت في بعض المسائل اعفادات خاطا فلا يكون ذلك الاعفادات استكما لا نقض انقضى بولكم ان كل صفة حصلت في محل بحيث لا
يكون حصولها سببا لزال امر مخصوصها استكمال اول بل حصول الاعفادات خطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه
صفة وجودية والوجود خبر من العدم وانما شربته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يخص بالوقود العاقلة كالكيفية الماشية
فانها كمال للعصر وافة للصورة الجوانية بل كل صفة من الصفات المدونة كالنظام والحوص وغيرها كمال لبعض القوى النفسية وانما
يوجب نقصانا للقوة الغالبة عليها وهي العقلية فالجمل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهولاء
المصوب للهيئة النفسية والتجلية والذي لا كماله فيه اصلا هو الجمل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الاخر
وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقبولة كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال
الماشية عن المحل وقد يكون كهيئة كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالحكمة في حكم
بعض الانعكاس في هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من الماشية الى الهوائية مع انقلابها بالعكس مرة اخرى بخلاف القسم الاول لا
هيبة الشيء لا تنقلب لا تزدل فخرج مما بيننا ان كل ما كان من القسم الاول فان انقلاب فيه يمنع وكل ما كان من القسم الثاني فان
الانقلاب فيه واجب لقائل ان يقول هذا الحصر فان الكلمات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمنع انعكاس
وهي هنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما يصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شأن هذا القسم
ان يكون الطاري منبذ الوصف وجود وهذا البركاد ليس حدوثها سببا لزال وصف بضادها فالجواب ان العنصر المفرد
غيره بعد ليقول الصورة الجوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية من اجبه وهي منبذ للكيفية الصورية
القوية فيكون نسبة المراجعة الى الصفة من قبيل القسم الذي يكون بالاشكال فلا يخرج في الانعكاس اذا حصل المزاج كان
يقول الصورة الجوانية استكمال لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا يخرج من كماله بالطبع ولا ينحرف عنه البتة فان
الجوانية لا تنحرف قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا ينحرف الرجل حتى يصير صديقا وجنبا فان قد حصل في تكون الجوان جميع القسمين

فهي لا اولى بها
بل ليس الا اولى بها
مقدم على كل واحد
الى الابد ينفذ الى الابد لان كل واحد
اي اجزاء الماشية
في عدمها من الماشية
اي الحامل الذي يحصل
في ذلك الموضع
ما زال فان لم يكن
ينقص من الصورة
لان حصول الصورة
هذا ما علم ان
ايضا في حدوث
فان كان لم يوجد
مقدمة من الالتماس
لبن الخلق
الصورة اولى
مقدم للمادة
ان ليس من صورة
من انقضى الكمال
في الصفة موجبا
يقف في من كماله
القسم في مع
في القسم الثاني
في القسم الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحادجه اصل لان المفهوم ما كمالها متخالفه المعنى انتهى اقول اما صح كون الشيء قابلا للشيء وفاعلا للشيء اخر فليس يجوز الحكم
 في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم اذ مادة النقص غير متخلفة فان الذي ينوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الوا
 وسائر الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقا بليته للوجود او تاثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية
 ولا تاثيريهما كما في مباحث الوجود بل المحلول هو نفس الوجود لا انضاف المهية به وقابليتها له في الواقع نعم بما جعل الله
 الموجود الممكن الى مهية ووجود فيحكم بان المهية قابلية للوجود على الوجه الذي ذكره من اخذ المهية ولا مجردة عن الوجود مطلقا
 ثم اعتبار نحو الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا للشيء فظهر ان قابليته اذا كانت باعتبار الذهن فيقع لكثرة
 ذهنية لا غير اذا كانت خارجيه كانتا لكثرة خارجيه بين القابل والمقبول لكن القول اذ لم يكن بمعنى الانفعال لا تثرى جاز
 ان يكون عين الفعل واما النقص معالجتها فغير وارد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبار بين فقط كالعاقبة والمعتقولة بل بعد
 الاعتبار بين المنكرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بالها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدء فاعلى بما لها من القوة الاستعدادية
 البديهة مبدء قابلية الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبولة بالامكان ونسبة الفاعل الى فعلة بالوجوب لان الفاعل
 للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه وبوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستحيله ويمكن حصوله فيه فلو كان شيئا واحدا قابلا وفاعلا للشيء كما
 نسبة الى ذلك الشيء ممكنه وواجبه وهما متساويان وثنائ اللوازم مستلزم لثنائ الملزومين اقول وهذا ايضا انه يجري
 في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تتباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخالجي وكذا يجري في المهيئات الحاملة
 لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضية للوجود والفعلية هذا في التركيب الكلي هي اما ان تصاف الاشياء
 بلوازم وجودها وبلوازم مهيئاتها فليس هناك نسبة مكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حفظنا لا يرد نقض الحجة بلوازم المهيئات
 كما نرى بعض الامام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتأخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوا
 بل على وقوعه بان المهيئات علل للوازمها ومنصفة بها فافعال والقابل واحد ما انها علل لتلك اللوازم فان الملزوم لولم يكن
 افضاؤه لذلك اللازم لنفسه ومهيته لصح ثبوت الملزوم عاذا عن تلك اللوازم عند فرضه والعللها فليكن اللوازم لوازم هذه
 واما انها منصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فلا مكان حاصلة في مهيئات الممكنات ومنها والزوجية حاصلة من
 مهيئة الاربعة وفيها وشاوي لزوايا لثامتين حاصل من مهيئة المثلث وفيها لا يتق هذه المهيئات مركبة فاعل منشأ فاعلها
 بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه لاننا نقول اما اولنا فلا في كل مركب بطلا وكل واحد من بساطتيه
 من اللوازم واقابا انه شيء او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها جهة طبيعية مخصوصة ولللازم الذي يلزمه عند
 الاجتماع ليس على لزمه احد اجزاء ذلك المجموع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده
 لا يمكن ان يكون موصوفا بشاوي الزوايا لثامتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والقابل
 ايضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو الملو ويدل ايضا ان الباري عز اسمه صفات انتزاعية كالواجبة
 والوحدانية وما يجري مجرىها عند الكل لان ما لا يجوز كونه زائدا عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقدر والارادة والاشياء
 كنهوم وجوب الوجود ومفهوم العاليت وغيرها فاذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعترافات العقلية و
 عقله للاشياء عند العلم الاول واتساعه كالشيخين الى نصراني على وغيرها صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات
 لذاته ثم هي عندهم من لوازم ذاته ثم هي ايضا ذاته فافعال والقابل هناك واحد ومنهين واقع الاشتباه على المتأخرين
 سيما الامام الرازي بخبر كون القابل والقابل باي معنى كان واحدا ولم يعترفوا بانه الامر في القليلين فوقعوا في غلط عظيمة
 من جهة اشتراك الاسم واستعماله فاعترضوا الاعتراف عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيف في صفات الله الحقيقية
 واعتقدوا في زياتها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عرضة لصفة لاحقة عاظمة كمال الالهية والواجبة تعاين النقص
 علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية وانبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر في
 اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساعا حاشي لجناب الاله عز وجل ذلك وما يتاير ايرادا على البرهان المذكور المبني على
 قدر دمجتي الامكان والوجوب ان معنى قابلية الشيء لامرانه لا يمنع حصوله فيه معنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ودفعه

فقد
 لان المفهوم من
 كمالها متخالفه
 ساقط لان خبره
 المتأخرين في
 انما الجود في
 منه لكون
 فاعل القابلية
 لا ينافي
 في المحل به
 في المكون
 كان المقبول
 في الحجة
 النسخ
 العاقبة
 قبل
 واما
 بغير
 المحل
 الواقعة
 بقصد
 في
 لان
 لا في

فقد
 عما
 في
 كونه
 فاعلة
 براد
 في
 صفات
 عذبة
 المؤثرة
 في
 من
 في
 في

صورة الماء وال
الصورة المركبة
مثل

المادة كذا وأما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين المخصوص والعوم وأما في الغاية فالجزئية كقبض زيد على فلان الغيرية كقبض
المخصوصة وأما الكلية فكلا لا تنضاف من الظاهر وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو البقي الأحدي الذات والآخر
بذلك هو البند الأول والمركب منه ما يكون مؤثره لا اجتماع عدة أمور أو متفقة النفع كعدة رجال المكون السفينة أو مختلف النفع
كالجمع كالحادث عن القوة كإجاذبة والحاسة والمادة البسيطة كالهوى والجمجمة والمركبة كالعقاب للزبان والصورة البسيطة كصورة
الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور وفيه تأمل والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل والمركبة هي المطلوب
المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما له
يستعمل فيه ويصح اشتغالها فيه والقوة قد تكون فورية كقوة الكاتب المتعجلى لكنها غير فورية كقوة الصبي عليها
والموضوع قد يكون بالقوة مثل النظفة لصورة الإنسان وقد يكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته وأما الصورة فقد يكون
بالفعل وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقادير لعدم الصورة في الموضوع المعين وأما كون الغاية بالقوة
أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لأن الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته كما أن الغاية لشيء فاعل لفاعله
من حيث هو فاعل **فصل في** أنه هل يجوز أن يكون الشيء البسيط علته مركبة من أجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء وهو معتقدا
كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لأنه لا يستقل واحد من أجزائه بالعلية لا يمكن
المعلول إلى الباطن ولا أن كان له تأثير في شيء من العلول لا ذلك لأنه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وإن لم يكن لشيء منها تأثير في
شيء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة فإن كان عدما لم يكره مستقلا بالثبوت في الوجود والأول التسلسل في
صدوره عن المركب أن كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه أن كان مركبا وإن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون
الكل مؤثرا قال ويلزم منه أن يكون علته الحادث مركبة لوجوب حدوثها أيضا والامكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجحا
من غير مرجح فلو كانت بسيطة لتوجب لاجل حدوثها حدوثا لا لاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل المنع لمركبة من علل
ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علته الحادث مركبة خارجة فإنه لا يلزم التسلسل المنع لجواز تركبها من أمرين قديمين
ويكون الحادث منها شرطا لعدم بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز أن يكون عدما فلا يجتمع
أن أمر موجودا معا ولها أثرها بالعلية والمعلولية إلى غير النهاية قال ويلزم منه أن يكون كل حادث مركبا ولا كانت علته بسيطة
بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه وأعرض عليه شارح كتاب حكيمه الإشراف بأن ما ذكره من نفوذ تفصيلا وإجمالا
ومعارض ما الأول فلا ينعى على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعلية يجوز أن يكون له تأثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف
المفروض لأن المفروض عدم استقلاله بالناشر لا نفس الناشر بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق في كلام الماسن
في الخراب جماعة من الناس مجبرا واحدا قال ولا يتم أن لا يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت
إذا لم يزل من انقضاء أمر زائد هو العلة انقضاء أمر زائد هو شرط ناشرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الإجزاء مثل ما كانت
ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط ناشره وأما الثاني فلا ينعى لوجوه ما ذكره لزم التسلسل المنع لأن الجزأ الصور من كل حادث
مركب حادث لأنه مع بالفعول بل بالزمان وهو أن كان البسيط فاعلا لمطوان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل الاستحالة لانها
أجزاء الشيء بل ينفصل ما هو بسيط وإذا كان حادث ما بسيط فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطته علته ومن حدوثه حدوثها
ويلزم التسلسل المنع على ما عرفت وأما الثالث فبان بقول ما ذكره وإن دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فيقتضي ما قبله
على جواز أنه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فقول لا بد من انقضاء علته إلى ما هو مركب والأول التسلسل المنع لما
غيره انتهى ما ذكره في ذلك الشرح وإلى ذلك في الحواشي التي علقها على ذلك الكتاب وشرحه بأن كلام هذا الفائل قوى جدا
جميع ما ذكره إلا في قدم النفس عما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الإبراهيم الثلاثة التي أورد هذا ذلك العلامة أما النفس التفصيل
فالعن الذي أشار إليه بقوله لجواز أن يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالناشر بل يكون تأثيره فيه متوقفا على الغير كما في
المثال المذكور إلى آخره ساقط لا اتجاه له فإن كل واحد من العشرة إذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غير الاستقلال على
ما جوزه لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالناشر محجة عنه وذلك واضح البطلان ببيان الملازمة أن العلة أن كان

لما
فقد
معه
صعد
في هذا الفصل
من خواص
وأنبا
للأمة
ويودع
مجلسه
الأمم
فلا يظن
المفرج
الأرجح
فتجا

[illegible]

ك

منه من يتخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لحيان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الانصاف بهما متافاضا
يقول به واحد واما انما فلان نقابض المعاني المصدرية والروابط من المفومات التي من شأنها الحمل على الذات استغناء لا موطاة انما
بحمل الحمل فقط صدور من العلة رفع صدوره عنها لا الاصدوره كما ان نقض وجود الشيء اي كونه موجودا عديم لا لا وجوده وان كان
كل من الاصدور واللاوجود نقضا لنقل الصدور والوجود يحمل على لكن لا ضربة في انصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانها لا يتساوى
بحمل المذكور لا يشبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررنا به في المحجة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصديق
بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحقق والركي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في الروبوسيا زيادة
وتفصيل **فصل** في ان العلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخص في السطح استناده الى عللين مستقلين
مجموعين او متبادلين تبادلا ابتدائيا او تافيقيا وجه الاستدلال في الكل انها اما ان يكون لخصوصية كل منهما واحد ما مدخل في
وجود المعاول فيمنع وجوده بالآخرى بالضرورة بل وجب وجوده مجزعا واما ان لا يكون لشي من الخصوصيتين مدخل في ذلك
فكانت العلة بالحققة هي الفرد والمشاركة والخصوصية معناه فيكون العلة على التقديرين اثر واحد ولو بالعموم وما قيل من ان
العلة يجب ان يكون اقوى محضلا واشد وحدة من العلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضائفة والشرائط والمعدات فان
الشيخ الرئيس يجد ما حقق في بحث الثلاث بين الهولي والصورة في الهيات السفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكه لعله
الهولي لا من حيث انها صورة معينة قال لقاتل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعد بل واحد بالمعنى العام لا يكون
علة الواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فقولنا لا لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة
عموم واحد بالعدد على الواحد بالعد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك
الشيء وجبا للمادة ولا يمتزج ايجابها الا باحد او مقارنته ايتها كانت اشياء بوجه اخر اذا كان كل منهما او احدهما مستقلة بالثبات
كان العلول معهما واجب الوجود والواجب ليجعل تغلفه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمنع فقارها الى الاخرى فيمنع افتقار اليها
مع انه واجب لافتقار اليها هفت اما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى متعدد كالحجارة الواقعة احدى جزئياتها بالحركة
واخرى بالسعاغ واخرى بالغضب اخرى بملافة النار والدليل المذكور غير جاري فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد اللازم
معلول لللازم كيف طباع الاجناس او ازم خارجيه للفصل والجنس انما يثبوت في الوجود بالفصل المضم كما علمت وكذا الامكان
بين الممكنات المختلفة المهيئات والزوجية بين الاربعة والسنة وما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف
الاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل معروضاته وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من شراك
في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المع اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزومها ان لم يكن
لجهة اخرى مشتركة فذلك هو الملت واللازم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان ينقصر لمصلحة الى علة معينة
فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم ينقصر اليها لمصلحة كان غريبا عنها لذاته والغنى عن شيء لذاته لا يكون معلولا له
قلت المعلول من حيث مكانه لذاته ينقصر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لا مبرور الى العلة لان
ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من جهة المعلول وتعيين العلة من جانبها **فصل**
في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشياء من افعال المجتبات او
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فاقول ان الفاعل قد يقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار
اخر غير الجهة التي يكون بها الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه
مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما بقى الكاتب بعالج فان العلاج بالذات هو من حيث انه طبيب اما لان معلول بالذات امر اخر
يلزمه شيء فبذلك ذلك الفاعل بالعرض كالنبرد المسلوب السقونيا لانه يبرر بالعرض وفعله بالذات استغنى الصفر وبقية
نقضا الحارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون من يزيل الداعنة علة السقوط المحاط فان معطي الصحة مبدأ اجل من
الطبيب مبدأ الاخذ والانتقل الطبيعي للسقف كذا الحكم في حالة النار ما يحاها وانجينا وطرح البدن في الارض والفكر
في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحققة والعلل الكد وقع لهم في عدم وجوب كون العلة

ثنائه ليس بخبر من فانه بل فضل وفيض لا ينبغي ان يتوهم ان وجود العالم عن البارئ ثم يكون طبعاً لا اختياراً منه
 كوجود الضوء من الشمس ليجر طبعاً لا اختياراً منها ولو بقدر ان يمنع نورها وفيضها لانها مطبوعة على ذلك لان البارئ ثم كما يتضح
 في مقاييسه في نفعه ليعرف من الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العلوم مثل المتكلم الفادر على الكلام انشاءً تكلم وان شاء سكنت فذلك حكم
 ايجاد العالم واخره من البارئ انشاءً افاض وجوده وفضله واظهار حكمته وان شاء امسك عن الفضل والوجود كما ذكر في آيات
 السموات والارض في قوله تعالى **قَدْ أَشْرَحْنَا لَكَ ذَاتَكَ** قد اشتره من الفلاسفة المتقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقاً هو الواجب به والفيض كله
 من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها ان يصدر الكثرة عنه ثم فلا دخل لها في الاجاد بل في الاعداد وربما
 اجمع عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلاً او جسماً لا ينفد وجوداً اصلاً ولا لكان للعدم الذي هو القوة
 اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزءاً من الوجود وهو مع قال فلا يصح افادة الوجود الا ان هو يري من القوة
 جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير هذه الجهة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امراً
 ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت لشيء في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجود يحصل الفاعل
 اياه وذلك الاعتبار ايضاً وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب انصاف الموجود في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة
 والسرفيدان الامكان الذي امر عدى هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع وانصاف الشيء
 بامر عدى نحو من انحاء الواقع لا يوجب انصافه بل ذلك الامر في الواقع هذا بخلاف الامر الوجودي فان الانصاف يري في مرتبة يوجب
 الانصاف يري في الواقع فان زيداً مثلاً اذا كان متحركاً في مكان من الامكنة كالسوق مثلاً يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق
 عليه ان ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركاً اصلاً نظراً لما قالوه من ان تحقق الطبيعة يتحقق فرداً وما عدها بعدم
 جميع الافراد في لفظها كما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيداً للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود
 والتحصيل وايضاً هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة لشيء في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلاً لشيء يكون فاعلاً له بحيث
 كونه ممكناً بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللبنة للجوان مثلاً لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعلية لا تحصل الا
 بامكانه لكن لا يلزم كونه جزءاً من الوجود بل ربما يكون شرطاً وخارجاً كما كان مدخله الهبوط في تأثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها
 تأثير انما هي لتبين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها الا لان تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف لو لم يكن عندهم مدخله للا
 ولو شرط الانقضاء قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواء طه جهة الامكان والامكان عدى فابن التلخيص من ساطة
 الامكان ثم لا مكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى
 سوى كونه ممكناً وخصوصاً عند المشائين الفائلين بان الوجودات العارضة لها حقاً بقوتها في الذات المشتركة في مفهوم شامل
 عرض فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي ساطة الوجود فلا يمكن العكس في اثبات هذا المطلب الشريف بملك الحقبة
 الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط وجود الاول وهو الفاعل
 وكان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة الفاهرة الواجب لا يمكن الوسائط لو نور فيضه
 وكان قوته وحكمه الاشراق بقوله وكما لو تصور استقلال النور النافض بتأثيره في مشهد نور بقره دون غلبته النام عليه فيضخ
 النافض نوراً لا نوراً هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة
 ليس شان ليس فيه شأن فهو وان كان في القوة والمثانة اقوى من الجهة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والقدمين بل
 يمكن تهيئة بقواعد اشراقية لكن يجب الامر فاعلى لا يجوز الاكتفاء في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامة
 حكمى على هذا المقصد العالي سطع عليه الله ثم **تعتيق** اشارة الفاعل النافض يحتاج الى حركة والارث حتى يصدر
 ما في نفسه محصلاً في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة والموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذ ثبت في الو
 فاعل اول ومبدأ العلم بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجود ولا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة
 ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اولية ونقدية وعلم من هذا ان وجودها يوجد عندها هو على محض فيض وجود وجود
 ما سواه مع علمه ورضا ولا ينفد وجوه وما يوجد عنه كالا او كراته اولية وبهجة او نفعاً او تخلصاً من مذمة او غير ذلك من المنافع

في قوله تعالى **قَدْ أَشْرَحْنَا لَكَ ذَاتَكَ** قد اشتره من الفلاسفة المتقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقاً هو الواجب به والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها ان يصدر الكثرة عنه ثم فلا دخل لها في الاجاد بل في الاعداد وربما اجمع عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلاً او جسماً لا ينفد وجوداً اصلاً ولا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزءاً من الوجود وهو مع قال فلا يصح افادة الوجود الا ان هو يري من القوة جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير هذه الجهة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت لشيء في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجود يحصل الفاعل اياه وذلك الاعتبار ايضاً وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب انصاف الموجود في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والسرفيدان الامكان الذي امر عدى هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع وانصاف الشيء بامر عدى نحو من انحاء الواقع لا يوجب انصافه بل ذلك الامر في الواقع هذا بخلاف الامر الوجودي فان الانصاف يري في مرتبة يوجب الانصاف يري في الواقع فان زيداً مثلاً اذا كان متحركاً في مكان من الامكنة كالسوق مثلاً يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه ان ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركاً اصلاً نظراً لما قالوه من ان تحقق الطبيعة يتحقق فرداً وما عدها بعدم جميع الافراد في لفظها كما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيداً للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود والتحصيل وايضاً هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة لشيء في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلاً لشيء يكون فاعلاً له بحيث كونه ممكناً بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللبنة للجوان مثلاً لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعلية لا تحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزءاً من الوجود بل ربما يكون شرطاً وخارجاً كما كان مدخله الهبوط في تأثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تأثير انما هي لتبين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها الا لان تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف لو لم يكن عندهم مدخله للا ولو شرط الانقضاء قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواء طه جهة الامكان والامكان عدى فابن التلخيص من ساطة الامكان ثم لا مكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكناً وخصوصاً عند المشائين الفائلين بان الوجودات العارضة لها حقاً بقوتها في الذات المشتركة في مفهوم شامل عرض فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي ساطة الوجود فلا يمكن العكس في اثبات هذا المطلب الشريف بملك الحقبة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط وجود الاول وهو الفاعل وكان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة الفاهرة الواجب لا يمكن الوسائط لو نور فيضه وكان قوته وحكمه الاشراق بقوله وكما لو تصور استقلال النور النافض بتأثيره في مشهد نور بقره دون غلبته النام عليه فيضخ النافض نوراً لا نوراً هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شان ليس فيه شأن فهو وان كان في القوة والمثانة اقوى من الجهة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والقدمين بل يمكن تهيئة بقواعد اشراقية لكن يجب الامر فاعلى لا يجوز الاكتفاء في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامة حكمى على هذا المقصد العالي سطع عليه الله ثم **تعتيق** اشارة الفاعل النافض يحتاج الى حركة والارث حتى يصدر ما في نفسه محصلاً في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة والموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذ ثبت في الو فاعل اول ومبدأ العلم بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجود ولا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اولية ونقدية وعلم من هذا ان وجودها يوجد عندها هو على محض فيض وجود وجود ما سواه مع علمه ورضا ولا ينفد وجوه وما يوجد عنه كالا او كراته اولية وبهجة او نفعاً او تخلصاً من مذمة او غير ذلك من المنافع

انما يري من القوة
 اشارة الى ان
 النوعية المتعارضة
 فالتأثيرات للصورة
 اعني النورية ليزاري

في قوله تعالى **قَدْ أَشْرَحْنَا لَكَ ذَاتَكَ** قد اشتره من الفلاسفة المتقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقاً هو الواجب به والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها ان يصدر الكثرة عنه ثم فلا دخل لها في الاجاد بل في الاعداد وربما اجمع عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلاً او جسماً لا ينفد وجوداً اصلاً ولا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزءاً من الوجود وهو مع قال فلا يصح افادة الوجود الا ان هو يري من القوة جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير هذه الجهة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت لشيء في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجود يحصل الفاعل اياه وذلك الاعتبار ايضاً وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب انصاف الموجود في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والسرفيدان الامكان الذي امر عدى هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع وانصاف الشيء بامر عدى نحو من انحاء الواقع لا يوجب انصافه بل ذلك الامر في الواقع هذا بخلاف الامر الوجودي فان الانصاف يري في مرتبة يوجب الانصاف يري في الواقع فان زيداً مثلاً اذا كان متحركاً في مكان من الامكنة كالسوق مثلاً يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه ان ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركاً اصلاً نظراً لما قالوه من ان تحقق الطبيعة يتحقق فرداً وما عدها بعدم جميع الافراد في لفظها كما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيداً للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود والتحصيل وايضاً هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة لشيء في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلاً لشيء يكون فاعلاً له بحيث كونه ممكناً بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللبنة للجوان مثلاً لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعلية لا تحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزءاً من الوجود بل ربما يكون شرطاً وخارجاً كما كان مدخله الهبوط في تأثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تأثير انما هي لتبين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها الا لان تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف لو لم يكن عندهم مدخله للا ولو شرط الانقضاء قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواء طه جهة الامكان والامكان عدى فابن التلخيص من ساطة الامكان ثم لا مكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكناً وخصوصاً عند المشائين الفائلين بان الوجودات العارضة لها حقاً بقوتها في الذات المشتركة في مفهوم شامل عرض فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي ساطة الوجود فلا يمكن العكس في اثبات هذا المطلب الشريف بملك الحقبة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط وجود الاول وهو الفاعل وكان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة الفاهرة الواجب لا يمكن الوسائط لو نور فيضه وكان قوته وحكمه الاشراق بقوله وكما لو تصور استقلال النور النافض بتأثيره في مشهد نور بقره دون غلبته النام عليه فيضخ النافض نوراً لا نوراً هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شان ليس فيه شأن فهو وان كان في القوة والمثانة اقوى من الجهة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والقدمين بل يمكن تهيئة بقواعد اشراقية لكن يجب الامر فاعلى لا يجوز الاكتفاء في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامة حكمى على هذا المقصد العالي سطع عليه الله ثم **تعتيق** اشارة الفاعل النافض يحتاج الى حركة والارث حتى يصدر ما في نفسه محصلاً في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة والموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذ ثبت في الو فاعل اول ومبدأ العلم بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجود ولا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اولية ونقدية وعلم من هذا ان وجودها يوجد عندها هو على محض فيض وجود وجود ما سواه مع علمه ورضا ولا ينفد وجوه وما يوجد عنه كالا او كراته اولية وبهجة او نفعاً او تخلصاً من مذمة او غير ذلك من المنافع

ورفع شأنه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن ذكره والعجز عن معرفته بل كنت رأيت السكون عما سكنت عنه اولى واجل والاضطرار
بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وقسوة اخرى والبق وان كان ذلك الامر واحدا عند من عجزا الذي حتى افرج على بعض اخوان في الدين
في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان النور الذي يثبت افاخ القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء في الجوهر الهولاء في واكتشف
الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستره وافضل ما اجملوه واطهر ما كتموه من النوراني الطبيعي في القوة للمادة قال
اسعانة لشدة انزاعه والجأني في انجاح طلبه لقوة اربابها فاقول ومن الله التأييد والتسديد بانه قد مضت متاع الغفول
المفيدة اصول لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاصيلها لا اولا منها ما يبداه من ان الوجود حقيقة واحدة عبثية للبر
مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كان عمدا لما خرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بنوام الذات والحقيقة او بامور فصلية
او عرضية بل بتقديم وناخر وكما ان ينقص شدة وضعف ان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي عين ذاته لا حقيقة
الوجود وسخر بنفس تجوهر مبدء لسائر الكالات الوجودية فاذا فوي الوجود في شيء من الوجود قوتى مع جميع صفاته الكمالية
ضعف ضعف والاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي جودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستنباع وان
في الخارج والفاطر عن العلة لكل شيء هو وجوده واما المسمى بالماهية في انما توجد الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لانها
مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب الاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والحكي والمرأة والمرء فان مهمته
كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشيخ ذهني لروية في الخارج ونظير لما ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقين مطابقا للشهود
العرفاني والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشوق اليه واما الآفات والعاهات التي يترأى في بعض
الموجودات فهي اما واجعة الى الاعداد والفضوات وضعف بعض الحقائق عن احوال النور الافضل من الوجود واما انها ترجع الى
التضاد بين نوعين من الوجود في الاشياء الواضحة في عالم المضامين والتضاد والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من
المضادين عند وجوده من جهة الاستبنا الاتفاقية الغلبة على الاخر وهذا التضاد والتضاد بينهما ليس لاجل كونها او كونها
منها موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهو نسبة مرتبة خاصة ونشأة معينة جزئية بضمير ويخص
عن اشياء له على الاخر او احاطة به واتخاذ معه او قوله عليه وهذا التضاد والتضاد بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة
النوام الخادجة بالجمعية والمقدارية التي هي غائبة نزول الوجود ونقصه وان اضيق الاشياء وجودا في الابداد والمقادير لقصر
وجودها عن الفسحة الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الاعلى مرتبة متناهية لا يتجا وزها النور البراهين الدالة
تتلقى الابداد والمقادير وسائر المتصلات الفارة وغير الفارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا
يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا اجزاؤها احديها لجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الاخر بحسب هوية المقدار
وكيفية الاتصال فاما الزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والوجود هو ان يتفارق كل من ابعاض المقدار والاتصال
بعض اخر ولا يجمع مع في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصال لغاية ضعف جودها وتبدد ما بهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء
وبغيا لكل عن كل ولهذا يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالما عالما للجهل والعقل والموت والشر والظلم
عبارة عن حضور شيء عند شيء فما الا حضور عنه لشيء لا علم له بذلك الشيء فبذلك ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة
الجهل وما يصحبه غلبة المقداريات والتمكيات على نسبته وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا غير الفاد منها كما لزمنا
واحر كحيث لا يجمعها الاجتماع في ان واحد من الزمان كما لا يجمع للفارصها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا الكلام وقع في عين
لبرهينها موضع تبينه وتحقيقة ولعلنا نرجع اليه مستانفا القول بزيادة ترسيخ وتعيم انشاء الله العزيز فالغرض هو
ان تذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادف في حق حقه
وامسك عتقا واذا فقد طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كماله ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان
العدم الامر ما راسا لا يشتمل ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواحد لا مرما لا يشتمل
ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غايته التمام وهو بري من انحاء المنقص مفترس
عن ثواب الفضول في الوجود والذات فحال ان يلحقه شوق الى شيء ويعتبر بطلب حركة الى التمام وكما بل لكونه تام الوجود ونور

وتعاند بينهما بل مع تكامل كل منهما بطريق ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والعلولات اذ بعضها سبب للبعض وبعضها عللة غائية
للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التي هي العبادات المتعاقبة الغير المتعاقبة فيكون زدها بها لا الى حد ولا يارم من كون كل غايتها غايتها
لغايتها غايتها اخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بينها في بحث الغاية وجعله ضد تشفع وبين حاد كذا حصية ما هي الموروث
من القدماء الالهيين من اشتباك الهوى الى الصور الطبيعية التي هي جبريات اضافية ثم اشتباها في ما هو الخرج الحقيقى والجلال الا
والكل الا انهم بل ظهروا ان جهة الاستيقاق في جميع المشافيق والمشافات انما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعدادات
الوجودية الالهية بكونه فصور عن درجة الكمال الذي يليق به لو وجد فيه شوق الى الفناء والكل كما اذ الشوق يعلق بالمفقود
لا بالوجود فبحث لا فقد لا شوق والفقدها الالهية ممكن الدرك والحصول فلا شوق ايضا وجهة الفصول للنداء والفقدها
المتنظر كما علمت من انما هي الهوى لا ولي كل شئ كما ادعيهنا وهذا ما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراشدين في الحكمة المتعالية كما يظهر
من براهين وجود الهوى اما بحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم ان العجائب الشيخ من اثبت في رسالته علمها في العشق
حال شوق الهوى الى الصورة بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما افهم برهاننا عما على اثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات
الحية وغيرها وورد بها ناخضا بالسياط الغير الحية في كونها مشقوقة في كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرب
عشق غريزي لا يتخلل عنه البنية وهو سبب لفي وجودها فاما الهوى فلان هو ممتزعا عما الى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة
ولذلك ثلثها ما هي عن صورتها ما يادرت الى الاستبدال منها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان
كل واحد من الهويات نافر بطبعة عن العدم المطلق فالهوى منفرد للعدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض في ذلك فالهوى
كالمراد الدائمة المتفكر عن استعلاء قوتها فمما يكشف قناعها عطف في مهبها بالكم فقد نقر ان في الهوى عشقا غريزيا بهذا
كلانية في تلك الرسالة **فصل** في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشئ الذي يحصل
به بالفعل سواء كان للعصر قوام بدو فيها بحسب مطلق الوجود وهو المحض باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن كذلك وهو المحض باسم
المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كما علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها
ليست جزء من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخرى وقد بينها على ان الكل مما اشترك
وجبة واحدة هي جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معاني العنصر جميعا انفتحت في معنى القوة والاستعداد والحقا
واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشراك على معان ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات
والخاص مفهوم الذات والاحص المفهوم الذي هو المبدء الاول للحريك والعشكين لا بالعرض لا بالافسار اسم الطبيعة متناول للصفة
الثالث من الجهات اثنان بالاشراك الصناعي للاسم والثاني من الجهتين ككلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هي
التي يكون به الشئ بالفعل وهي نفس الطبيعة في البساط بحسب الذات وعجزها بالاعتناء لان العنصر البسيط مثلا اجزءه الصور
بالقياس الى مفهوم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدءا للاتار الملازمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا تنو
بالفعل بسبب الطبيعة المعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى يرد عليها من المبدء البياض بحسب فطرة ثابته فلا جرم كانت صورها
التركيبية مغايرة لطبيعتها فان قلت اذا كان لا بد من الصورة الاخرى للمركب لمفهوم اما ان يكون هو المجموع او كل منهما او احوال
لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا يحصل هو بانها بالقوة المحركة لها
بالذات الى جهة واحدة وان لا بد وان يكون هي ما هي من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها مجتمع منه عدة معا فنفرد
كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والفسائية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لا منعا ان يكون لمجموع امور غير
مفوية ناشئة في التقويم وذلك لانها لو فرضنا عدة صور مقوية للشئ فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم
فيجب ان يستغنى بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون المستقل احدها فقط فلا يكون
في الاخرى صورة واما ان الاستقلال بل المفهوم هو مجموع من حيث هو مجموع والجميع بهذا الاعتبار شئ واحد على ان ذلك يستحيل
في الاخرى لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحدة عارضة للمادة غير مفهوم لها فيكون المادة مفوية فيكون سابقا
عليه فاما المادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك

من
يخرج

لينة

لكن الخار لا يملك
الجزء من الجسم
والاخر من الجسم
لكن الخار لا يملك
الجزء من الجسم
والاخر من الجسم

الجزء من الجسم
والاخر من الجسم
لكن الخار لا يملك
الجزء من الجسم
والاخر من الجسم

المجموع لزم تقوم كل واحد منهما بالآخر وهو محج واذ ابطال القسم الاول ففي احد القسمين الاخرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم
الثالث وان يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تكوين المركب لكن على القديم والناظر والظان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ
نحن فاختار عندنا هو القسم الثالث اي كون المعلوم هو واحد من الصور والباقي منزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها والا كما حققناه
في مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للفكر الطبيعية والنسائية والحجوا
حظ في التكوين لكانت اعراضا وهي جواهر فليزم ولا ان يكون الواحد بالترتيب جوهرا وعرضا فاما ان يكون صور الباطن مفقودا للعرض
التي هي مواد بدن الانسان فهي معقودة لمفهوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع هف قلت هذه عقدة تحمل بالاصل
التي سلفت منا فتذكر ليظهر لك جلية الحال ثم ان من السخيل كون شئ واحد جوهرا وعرضا لثبوت واحد بعينه ولا استحالته في كونه
جوهرا لثبوت وعرضا لآخر وما يجب ان يعلم بهنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي فالجوهر جوهري في نفسه لا يغير
كونه جوهرا بالمقابلة الى شئ لانه ليس من باب المضاف وكذا العرض وما كون الثبوت جوهرا فهو من باب المضاف والامور النسبية التي لها
هويات دون الاضافة مما لا يستكر اختلاف اصافها باختلاف ما يقاس اليه فصور الباطن مفقودا للباطن وخارج عن حقيقة
كل من المواليد المعدنية والنسائية وان احييت اليها في حفظ كيفية المزاج الموثق على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات
فانها معقودة للنبات لكن القوى النسائية من خواص النفس الحيوانية وفروعها الخارجية عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان
وليس بمفهوم داخل كما هو متحقق مستغنى فتذكره وتذكر ايضا ان كون حدثا شئ وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول
معناه في محبة المحدود وذاته اذ ربما يكون المحدود زيادة على المحدود وسيجي ايضا الفرق بين علو وجود الشئ وعلو شئ بئنه والتجسيم
مع الفعلية عن هذا الخفى في كيف يحكم بان كل امر في الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فصل لهذا الحكم معناه الا كون طبيعة كل
منهما واحدة وهي التي بها يكون الشئ الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها
كان ذلك الشئ هو هو بعينه بحسب الحقيقة **فصل** في الغاية وما قيل فيها اما الغاية فهي ما لا يخلو يكون الشئ كما علمت وهي
قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول ثم وقد يكون شئ اخر في نفسه غير خارج عنها كالفرج بالعلية وقد يكون في شئ غير الفاعل شئ
كانت في القابل كئامات الحركات التي تصدر عن روية وطبيعة او في شئ ثالث كمن يفعل شئ لرضا فلان فيكون رضاء فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرع بذل الرضاء ايضا غاية اخرى وهذا يحل يحتاج الى التفصيل **فصل** في تفصيل
القول في الغاية والاتقان والعبث والحراف قالوا ان الشئ يكون معلولا في شئ بئنه ويكون معلولا في وجوده فالمادة والصور
علتان لسببها المعلوم والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان كل معلول
فلوجوده علته غايته فبئنه شك فان من المعلوم ما هو عبث لا غايته فيه ومنه ما هو اتفاق ومنه ما هو صادر عن المختار بل ادع ورجح
ومنه ما يكون لغايته غايته ولغايته غايته وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غايته كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكن الجميع او طئا
فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترددة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلزود بيان
هذه الامور في مباحث **المبحث الاول** في العبث واثبات غايته ما لم يعلم ان كل حركة ارادية فلها مآثرية فالبعد القريب هو القوة
الحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو الذي قبله هو الارادة السعادية بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق
والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذ اتركت في الخيال والعقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة
سابقة بل نفس المصور يفعل الشوق والارادة صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما سبق لك من ذي قبل ان تقع
من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال للثبوت اذا تحرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع
خدمته القوة الحركية التي في الاعضاء فقد ثبت ان الحركات الارادية يزم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرشدة في القوة المدركة
هي نفس الغاية التي يندفع اليها الحركة كالانسان اذا خرج من موضع ففعل صورة موضع اخر فاشتا الى المقام فيه ففعل نحوه وانتهت حركته
اليه وربما كانت غيرهما كما يشا الى الانسان الى مكان ليلتي فيه صدق باقي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشقوقة
وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصل ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غايته المحرك فتدبر ان غايته الحركة
في كل حال من حيث كونه غايته الحركة هي غايته حقيقة اولية للبدا القريب للحركة التي يكون في عضلة الحيوان لا غايته رغبة في اجزاء والمساكن

لكن الخار لا يملك
الجزء من الجسم
والاخر من الجسم
لكن الخار لا يملك
الجزء من الجسم
والاخر من الجسم

منه يحتاج

قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينهي اليه الحركة كما علمت فان انفق المبدأ الفريسي والمبدأان اللذان قبله اعني القوة الشوقية مع ما قبلها
 من الخيل والفكر كانت نهاية الحركة غايته للمبادي كلها فليست عبثا لانها غاية ارادة وادها طبق ما استغنى اليه الحركة المشاف الخيل
 ولم يطابقه الشوق الفكري فهو لعبت ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدفها شوق فكري فلا يخ امان ان يكون الخيل وحده
 هو مبدف الشوق والخيل مع طبيعة او مزاج مثل الشوق وحركة المريض او الخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا
 كاللعب بالحيمة فبسمي الفعل في الاول جزاف وفي الثاني قصد اضروبا او طبعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدف من تلك المبادي
 من حيث انها غاية له اذ لم توجد بمعنى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا نفرت هذه المقدمات فقد علم ان اللعب غاية القوة الخيالية
 على التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول الفاضل ان اللعب من دون غاية البينة او من دون غاية هي خبر او مضمونة خبر غير صحيح
 فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدف له بل بالقياس الى ما هو مبدف له فحي اللعب ليس مبدف فكري البينة فليست
 فيه غاية فكري وما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خبرا بالقياس اليه فان كل فعل نفسا فاشرف
 مع الخيل وان لم يكن ذلك الخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان الخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى
 غير النهاية ثم ان لنبعاث الشوق من النائم والساهي كذا من يلعب بلحمة مثلا علة لاحقة اما عادة او خبر عن هيئة او اداة انتقال
 الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسنة ان يتجدد لها فعل لا غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذينة والانقطاع
 عن الملول لذينة والحرص على الفعل الجدد لذينة كل ذلك بحسب القوى الجوانية والذرة خبر حتى وان خيل في خبر حقيقي للجوان بما هو
 وظن بحسب الخبر الانساني فليس هذا الفعل خاليا عن خبر حقيقي بالقياس الى ما هو مبدف له وان لم يكن خبرا حقيقيا عقليا **المبحث**
 الثالث في الاتفاق نعم ديمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادي العالم اجرام صغارا لا يتجزئ لتصل اليها
 وهي مشوشة في خلاف غير متناه وهي متشاكله الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فانفق ان تضاد مت منها جملة واجتمعت على
 هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه نعم ان تكون الجوان والنبات ليس بالاتفاق واما انبعاث فلس فزعم ان تكون الاجرام
 الاسطيقية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بغير ما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك
 حجج منها ان الطبيعة لا روي لها فيكيف يفعل لاجل عرض ومنها ان الفساد والموت والشويها والزوايد ليست مقصودة للطبيعة
 مع ان لها نظاما لا ينبغي كضادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشور فهو لكونه كعكسه
 نظام لا ينبغي نهي لا يمهل والما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلجزم بحكم بان نظام النشور
 والنشور ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي تعلم جرما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا تجرت
 الماخصل البخار الى الجوالبارد فلما برد صار ماء ثقيل لا تنزل ضرورة فانفق ان يقع في مصالح فبعض ان الامطار مقصودة لتلك المصالح
 وليس كذلك لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل ايضا لا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتغسل الملح وتسود وجه
 الفضا ويبيض وجه الثوب فهذه حجج الفاضلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاما نفوق ان الامور الممكنة منها دائم
 ومنها الكثرية ولكل منها علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثرية قد يعارضه معارض فلا كثرية يتم بشرط عدم المعارض
 سواء كان طبعيا او اراديا فان ارادة مع التصميم وتبعية الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة ونافض للغيرية وامكان الوصول الى
 المطلوب فيتم ان يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوي كفقود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود
 اصبع زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يوجب لوجوده انما اتفاقا والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل
 ان يشترط ان المادة في تكون كنف الجنين فضلا عن المصروف عنها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادف استعدا واما ما
 طبيعة فيجب ان يتخلل اصبع زائد فعند هذه الشرط يجب تكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه الطبيعة
 الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق الامر في تكون الامر لا فانه دائم بشرطه واسبابه ففي ضرورة
 المساوي كثيرا او دائما على اقله شرطه واسبابه لم يبق رتبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل بالاسباب
 وعلمها واما بالقياس الى مسببها المكشوفة بها فلم يكن شي من الموجودات اتفاقا كما وقع في السنة الحكة الاشياء كلها عند
 الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شي عنده موجودا بالاتفاق فان شرفا

منه يحتاج
 من الخيل والفكر كانت نهاية الحركة غايته للمبادي كلها فليست عبثا لانها غاية ارادة وادها طبق ما استغنى اليه الحركة المشاف الخيل
 ولم يطابقه الشوق الفكري فهو لعبت ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدفها شوق فكري فلا يخ امان ان يكون الخيل وحده
 هو مبدف الشوق والخيل مع طبيعة او مزاج مثل الشوق وحركة المريض او الخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا
 كاللعب بالحيمة فبسمي الفعل في الاول جزاف وفي الثاني قصد اضروبا او طبعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدف من تلك المبادي
 من حيث انها غاية له اذ لم توجد بمعنى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا نفرت هذه المقدمات فقد علم ان اللعب غاية القوة الخيالية
 على التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول الفاضل ان اللعب من دون غاية البينة او من دون غاية هي خبر او مضمونة خبر غير صحيح
 فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدف له بل بالقياس الى ما هو مبدف له فحي اللعب ليس مبدف فكري البينة فليست
 فيه غاية فكري وما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خبرا بالقياس اليه فان كل فعل نفسا فاشرف
 مع الخيل وان لم يكن ذلك الخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان الخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى
 غير النهاية ثم ان لنبعاث الشوق من النائم والساهي كذا من يلعب بلحمة مثلا علة لاحقة اما عادة او خبر عن هيئة او اداة انتقال
 الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسنة ان يتجدد لها فعل لا غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذينة والانقطاع
 عن الملول لذينة والحرص على الفعل الجدد لذينة كل ذلك بحسب القوى الجوانية والذرة خبر حتى وان خيل في خبر حقيقي للجوان بما هو
 وظن بحسب الخبر الانساني فليس هذا الفعل خاليا عن خبر حقيقي بالقياس الى ما هو مبدف له وان لم يكن خبرا حقيقيا عقليا **المبحث**
 الثالث في الاتفاق نعم ديمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادي العالم اجرام صغارا لا يتجزئ لتصل اليها
 وهي مشوشة في خلاف غير متناه وهي متشاكله الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فانفق ان تضاد مت منها جملة واجتمعت على
 هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه نعم ان تكون الجوان والنبات ليس بالاتفاق واما انبعاث فلس فزعم ان تكون الاجرام
 الاسطيقية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بغير ما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك
 حجج منها ان الطبيعة لا روي لها فيكيف يفعل لاجل عرض ومنها ان الفساد والموت والشويها والزوايد ليست مقصودة للطبيعة
 مع ان لها نظاما لا ينبغي كضادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشور فهو لكونه كعكسه
 نظام لا ينبغي نهي لا يمهل والما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلجزم بحكم بان نظام النشور
 والنشور ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي تعلم جرما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا تجرت
 الماخصل البخار الى الجوالبارد فلما برد صار ماء ثقيل لا تنزل ضرورة فانفق ان يقع في مصالح فبعض ان الامطار مقصودة لتلك المصالح
 وليس كذلك لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل ايضا لا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتغسل الملح وتسود وجه
 الفضا ويبيض وجه الثوب فهذه حجج الفاضلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاما نفوق ان الامور الممكنة منها دائم
 ومنها الكثرية ولكل منها علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثرية قد يعارضه معارض فلا كثرية يتم بشرط عدم المعارض
 سواء كان طبعيا او اراديا فان ارادة مع التصميم وتبعية الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة ونافض للغيرية وامكان الوصول الى
 المطلوب فيتم ان يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوي كفقود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود
 اصبع زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يوجب لوجوده انما اتفاقا والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل
 ان يشترط ان المادة في تكون كنف الجنين فضلا عن المصروف عنها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادف استعدا واما ما
 طبيعة فيجب ان يتخلل اصبع زائد فعند هذه الشرط يجب تكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه الطبيعة
 الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق الامر في تكون الامر لا فانه دائم بشرطه واسبابه ففي ضرورة
 المساوي كثيرا او دائما على اقله شرطه واسبابه لم يبق رتبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل بالاسباب
 وعلمها واما بالقياس الى مسببها المكشوفة بها فلم يكن شي من الموجودات اتفاقا كما وقع في السنة الحكة الاشياء كلها عند
 الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شي عنده موجودا بالاتفاق فان شرفا

بشر على كثر فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقها كافر الى الكثر اتفاقا واما بالقياس الى من احاط بالاسباب المؤدية اليها بالانفا
تيم بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون يكون لا يخل شي الا انها السببية فاعلم بالعرض والغايات غايات بالعرض وما
يتبادر الى السبب الاتفاق الى غاياته الذاتية كالحج الهابط اذ اسبح ثم هبط الى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية وبعدها لا يتبادر الى غاياته
الذاتية بل انفس على الاتفاق كالحج الهابط اذ اسبح ووقف في الاول يسمي بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى القا
العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمي بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غايته عرضية لا
طبيعية او ارادى او فسرى ينتهي الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة ولا ارادة اقدم من الاتفاق لذاته ما فانه يمكن اولا امور طبيعية او
اراديه لم يقع اتفاقا فالامور الطبيعية والاراديه متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليها اذا فسر اليها من حيث ان لا
الكائن في نفسه عن متوجه عنها اذ ليس دائما ولا كثيرا لكن يلزم ان يكون من شأنها التاثير اليها اصلا لم يكن في ذلك الامر ان اتفاق مثل
كسوف الشمس عند تعود زيد فانه لا يتوان فيعود بدلتا فلو ان كان سببا لكسوف الشمس واذ فسر الى سببا المؤدية فيكون غايته ذاتية
طبيعية او اراديه فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فاما سبب التاثير
او ديمقرطس كل بط واما الجواب لتفصيلي عن الشبهة المذكورة فاني الاول انه ليس اذ عدم الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفصل
الصادر عنها غير متوجه الى غايتها فان الروية لا تجعل الفعل لغايتها بل انما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها
ثم يكون لكل فعل من الافعال تلك غايته مخصوصة بلزم تادى لك الفعل اليها لذاته لا يجعل جاعا حتى لو قدر كون النفس مسلمة
عن اختلاف الدواعي والصورف لكان يصدر عن النفس فعل متشابه على وجه واحد من غير روية وما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل
ذو غايته وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبيهة في تحقق غايات لها اذا صارت ملكة لم يخرج في استعمالها
الى روية بل ربما تكون مانعة كالكتاب الماهر لا يروى في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يفكر في كل فقرة واذ روى الكتاب في كسبه
حرفا والعواد في فقرة بثلثة صناعات فلطبيعة غايات بلا قصد وروية ورتيب من هذا الغرض الزاقي بما يعضد ومبارزة
في حاك العضو من غير فكر ولا روية ووضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فاما يحركه بواسطة الوتر والنفس شعور
لها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفضاة هذه الكائنات تارة لعدم كمالها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن
الطبيعة اما الاعداد فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غايتها ان تبلغ اليها فالقوت والفتا والذبول كل ذلك لفصول الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة وهي هنا سلب ليس هذا المشهد موضع بيان واما نظام الذبول فهو ايضا مناد الى غايته وذلك لان
له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة وكل منهما غايته فاحرارة غايتها تحليل الرطوبات ففسوق الماء
اليه وثقيتها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن
كل مدد نال يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول كما سبب في علم النفس فيكون نقص الاستعداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل
سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غايتها ثم ان الموت وان لم يكن غايته بالقياس الى البدن حرق فهو غايته بالقياس الى
نظام واجبا لاعداد النفس من الحيوة المديدة وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعها من باضات النفس كسوقها الى البدنية التي
بسببها تستعد للآخر على ما يعرف في علم النفس واما الزبادات فهي كائنة لغايتها ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة
التي تستحقها ولا يعطى لها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غايته للبدن فمجموعة ونحن لم نندع ان كل غايته الطبيعة
يجب ان يكون غايته لغيرها واما ما نقل في المطر فممنوع بل السد فيه اوضاع سماوية تلحقها قوايل واستعدادات رضية للنظام
الكل واتساع الخيرات وفزول البركات فهي اسباب الهبة لها غايات دائمة واكثر في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوت
الحرق لها غايته واحدة هي حالة المحرق الى مشاكله جوهرها واما سائر الافاعيل كالقند والحل والشوب والبيض فاما
هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروريات الذي هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب لشفاء ابطال مذهب نباد قلوب سببا
مبنية على المشاهدات وشواهد موضحه ولذلك حمل بعضهم كلامه في البحث والاتفاق على ان من الرموز والمجوزات وانما تخلق
عليه لانه ما تصفه ووجه من كلامه على قوة سلوكه وعلوقه في العلوم ومجمله تلك الدلائل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا
سقط فيها حبة برزخية شعير انبت البربر او الشعير شعير اقل من صبره جزء من الارض تروا الاخر شعيرا لاجل ان القوة الفاعلة

فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون يكون لا يخل شي الا انها السببية فاعلم بالعرض والغايات غايات بالعرض وما يتبادر الى السبب الاتفاق الى غاياته الذاتية كالحج الهابط اذ اسبح ثم هبط الى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية وبعدها لا يتبادر الى غاياته الذاتية بل انفس على الاتفاق كالحج الهابط اذ اسبح ووقف في الاول يسمي بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى القا العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمي بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غايته عرضية لا طبيعية او ارادى او فسرى ينتهي الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة ولا ارادة اقدم من الاتفاق لذاته ما فانه يمكن اولا امور طبيعية او اراديه لم يقع اتفاقا فالامور الطبيعية والاراديه متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليها اذا فسر اليها من حيث ان لا الكائن في نفسه عن متوجه عنها اذ ليس دائما ولا كثيرا لكن يلزم ان يكون من شأنها التاثير اليها اصلا لم يكن في ذلك الامر ان اتفاق مثل كسوف الشمس عند تعود زيد فانه لا يتوان فيعود بدلتا فلو ان كان سببا لكسوف الشمس واذ فسر الى سببا المؤدية فيكون غايته ذاتية طبيعية او اراديه فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فاما سبب التاثير او ديمقرطس كل بط واما الجواب لتفصيلي عن الشبهة المذكورة فاني الاول انه ليس اذ عدم الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفصل الصادر عنها غير متوجه الى غايتها فان الروية لا تجعل الفعل لغايتها بل انما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من الافعال تلك غايته مخصوصة بلزم تادى لك الفعل اليها لذاته لا يجعل جاعا حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصورف لكان يصدر عن النفس فعل متشابه على وجه واحد من غير روية وما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غايته وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبيهة في تحقق غايات لها اذا صارت ملكة لم يخرج في استعمالها الى روية بل ربما تكون مانعة كالكتاب الماهر لا يروى في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يفكر في كل فقرة واذ روى الكتاب في كسبه حرفا والعواد في فقرة بثلثة صناعات فلطبيعة غايات بلا قصد وروية ورتيب من هذا الغرض الزاقي بما يعضد ومبارزة في حاك العضو من غير فكر ولا روية ووضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فاما يحركه بواسطة الوتر والنفس شعور لها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفضاة هذه الكائنات تارة لعدم كمالها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن الطبيعة اما الاعداد فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غايتها ان تبلغ اليها فالقوت والفتا والذبول كل ذلك لفصول الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وهي هنا سلب ليس هذا المشهد موضع بيان واما نظام الذبول فهو ايضا مناد الى غايته وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة وكل منهما غايته فاحرارة غايتها تحليل الرطوبات ففسوق الماء اليه وثقيتها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدد نال يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول كما سبب في علم النفس فيكون نقص الاستعداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غايتها ثم ان الموت وان لم يكن غايته بالقياس الى البدن حرق فهو غايته بالقياس الى نظام واجبا لاعداد النفس من الحيوة المديدة وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعها من باضات النفس كسوقها الى البدنية التي بسببها تستعد للآخر على ما يعرف في علم النفس واما الزبادات فهي كائنة لغايتها ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا يعطى لها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غايته للبدن فمجموعة ونحن لم نندع ان كل غايته الطبيعة يجب ان يكون غايته لغيرها واما ما نقل في المطر فممنوع بل السد فيه اوضاع سماوية تلحقها قوايل واستعدادات رضية للنظام الكل واتساع الخيرات وفزول البركات فهي اسباب الهبة لها غايات دائمة واكثر في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوت الحرق لها غايته واحدة هي حالة المحرق الى مشاكله جوهرها واما سائر الافاعيل كالقند والحل والشوب والبيض فاما هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروريات الذي هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب لشفاء ابطال مذهب نباد قلوب سببا مبنية على المشاهدات وشواهد موضحه ولذلك حمل بعضهم كلامه في البحث والاتفاق على ان من الرموز والمجوزات وانما تخلق عليه لانه ما تصفه ووجه من كلامه على قوة سلوكه وعلوقه في العلوم ومجمله تلك الدلائل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة برزخية شعير انبت البربر او الشعير شعير اقل من صبره جزء من الارض تروا الاخر شعيرا لاجل ان القوة الفاعلة

١٢٥

بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهذا لكل قياس غايته معينة وليس للنفس في ذلك القياس سوى تلك الغاية فلا يستحيل فيه **فصل** في الفرق بين الغاية والخبر اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الوجود او هي اعلم من الوجود فان كانت واقعة تحت الوجود فاما ان تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللين مثلا للبناء واما ان تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستئذان في الجمع الغاية بالحقيقة هو السبيل لا دل سائر العلل وذلك لانه ما يمكن الغاية منصورة في نفس الفاعل لمجرد ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل اذا كانت واقعة تحت الوجود فاما ان تكون في القسم الاول منها فتقول اذا قيل ان الفاعل من حيث ان صورته صالحة له وعلة لكونه فاعلا كان غايته وغرضه واذا قيل ان الحركة كان نهاية لان الغاية يوتئها الشيء فلا يصح ان يطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها واذا قيل ان الفاعل من حيث استكمال له به وكان قبل فبالقوة فهو خبر لا من قبل القوة مكمل بالعدم شرعا لحصول الوجود يكون خبرا واذا قيل ان القابل من حيث هو قابل به صادرا بالفعل فهو صورة فلذلك نسبة الى امور اربعة وبكل جهة له اسم خاص وفي القسم الثاني فاذ هو صورة او عرض في الفاعل اذ النسب اليه من حيث استكمال له به كما خبرا من جهة انه مبدء حركته كان غايته فقد تحقق ان كل غايته فهو باعتبار غايته وباعتبار اخر اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي مبدؤها التحريك الصرف دون الفصد الفكري والطبيعة ولك ان تعلم ان غايته الفاعل القريب الملاصق للحريك المادة صورة في المادة وما ليس غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليس صورة في المادة امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غايته له باخذت بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبنى الانسان بيئنا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه ببناء فالمستمكن علة اولى للبناء من جهة ما هو ببناء ومعلول من جهة ما هو مستمكن فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه ببناء علة قريبة فلا خبر غايته بالاغنياء والاول ليست صورة في مادة وبالاغنياء الاخر الذي هو به ملاصق صورة وهبته في البيت **فصل** في الفرق بين الخبر والوجود قد علمت ان الغاية وما تكون بحسب مخبر من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غايته للفعل وبحسب مخبر من الوجود معلول لمعلول فلها بهذا النحوى الوجود قياس الى الفاعل المستكمل بوقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل الثالث لا يكون منفعلا لشيء يتبعه كان وجودا وبالقياس الى الفاعل كان خبرا والخبر بالمجمله ما يطلبه كل شيء وهو الوجود وكما الوجود واما الوجود فهو افادة ما ينبغي لغيره فالواهي لا يلبس للموهور بل ليس بموجود كمن يهب سكينته لمن يقبل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة ليس بعض منها بدلا سواء كان ذلك البذل شكرا او ثناء او صدا او فرح بل الجواد من افاض الغنى لا في جودهم او في احوالهم غير ان يكون باذنه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بمجواد بل هو معامل مستعصى فيكون ناقصا فقيرا لانه عظم شيئا لا يتفصل له ما هو اولى به والطيب من كان الاول به فعل شيء فاذا لم يجد رغبة كان عاجدا كان ناقصا في ذاته واذا انوفضا علموا ما كان ناقصا في ذاته وان كان ذلك الامر كمالا غير او نفي الفقر عنه او بصل الى الجاهلية فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصول له ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخبر لغيره فصدور الفعل عنه في حد الامكان لان الغرض هو المنقضى للفعل والغیر الموجب ليس غرضه وان لم يكن بمنزلة واحدة فقد رجع الامر الى اخر الامر الى غرض يتصل بذاته فان سؤاله لا يزال يتكرر في العرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خبر يعود اليه ويشترط في غرضه بقف السؤال او حصول الخبر لكل شيء ويزوال الشر عنه والمطالبة بالذات لان الارادة والطلب لمن يشق ذاته فيطلب كل شيء معشوقه اعني ذاته ففقهين ان كل طالب لغرض ناقص وبالمجمله الغرض يطلب شيئا ليس له هذا التحيز او جدنا في كنههم **تعميق تحصيل** اعلم ان النظر في العلة الغائية هو الحقيقة من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكرناه في الكتب فيها مساهلات واشياء غير منفحة لا تنفع الابا كلام المشيع والتحقيق الباطن في الخبر في تحصيلها وتوفية المحفوظ في المنقضى عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطائفة فقولا انك لو نظرت حق النظر في العلة الغائية وحدنها بالحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما الغايات بحسب الاعتياد فان الجاهع مثلا اذا اكل البشيع فاما اكل لانه تحيل الشيع فاولا ان يستكمل له وجود الشيع فيصير من حد التحيل الى حد العين فهو من حيث انه شعبان تحيلا هو الذي ياكل البشيع مما وجودا فالشيعا تحيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشيعا وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشيع ومصدر للشيع ولكن باعتبار ابن مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غايته وباعتبار الوجود العيني غايته فعلم ان العلة

لا غايته

بالفعل

فصل في الفرق بين الغاية والخبر
 في القسم الاول من الوجود
 في القسم الثاني من الوجود
 في القسم الثالث من الوجود
 في القسم الرابع من الوجود
 في القسم الخامس من الوجود
 في القسم السادس من الوجود
 في القسم السابع من الوجود
 في القسم الثامن من الوجود
 في القسم التاسع من الوجود
 في القسم العاشر من الوجود

الغاية

[illegible]

الغائبة لا تنفك عن الفاعل والغائبة المترتبة على الفعل أيضا ترجع إليه بحسب الاستكمال فظهر أن أنفسهم الغائبة إلى ما يكون في نفس الفاعل
 كالفرج وإلى ما يكون في الغائب وإلى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فإن أنفسهم الآخرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول وهو ما يكون
 في نفس الفاعل فإن الباقى لا يبنى المحصل لرضا إنسان بفعله لا يحصل الاصلية تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغائبة ما يجعل الفاعل
 فاعلا أو ما يترتب على الفاعل ترشبا ذاتيا وكذا أنفسهم الآخرين قد يكون الغائبة نفس ما يفتى إليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب
 مكان للدلالة غير غيرها واللقاء صدين إذ لولا أولوية وطلب فرج وانقضاء يعود إلى النفس لم تصور الحركة إلا بدونه وبمكره الإغناء من
 الآخرين لا بما ذكره بعضهم من أن المراد من الغائبة في هذا القسم والنفس الأخرى هي الغائبة المترتبة على الفعل إذ قد سبق أن الغائبة
 المعنى أيضا يجب أن يعود إلى الفاعل ونوجب الظن إذ لم يكن حاشا بل بأن المراد منه أن الغائبة بحسب الهيئة ما نفس انتهى إليه
 الحركة وغيرها ثم أعلم أنه قد وجد في كلامهم أن الغائبة هي غير معللة بالأغراض والغايات ووجه كثير في السنين أنهم إنهم غائبة
 الغايات وإنه المبكّر والغائبة في الكلام الإلهي إلا إلى الله فغير لا مورد أن إلى ربك الرجوع إلى غير ذلك مما لا بعد ولا يحصى فإن كان
 المراد من نفس الفاعل عن فعله ثم نفى ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كالمسبق من أن الفاعل الأول يجب أن تكون تاما في فاعله لا
 يمكن أن يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفى الغائبة والغرض عن فعله مطلقا كما علمنا سابقا فلا أن يتجمل على تعريضا
 الخيرية هو غير ذاته ثم غائبة وغيره في الإيجاد فإن قلت الغائبة الغائبة كما هو جوابه هي ما يقتضي فاعله الفاعل فيجب أن يكون غير
 ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فأنهم كثيرا ما يطلقون الأفضاء على المعنى الأعم
 الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم الملتزم في العلوم كيف لم يفهم برهان ولا ضرورة على أن الفاعل يجب أن يكون غير الغائبة
 في الحقيقة فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود والغائبة هي ما يفاد لا جلة الوجود سواء كان عينات الفاعل أو على منها البس لو فرضنا الغائبة
 أمرا تاما بذاته وكان ذلك الأمر مصدرا في لكان فاعلا وغائبة فقد علم أن مراد الحكماء من الغائبة التي يفوها عن فعله ثم هي ما يكون
 غير نفس ذاته من كونه أو حجة أو إنشاء أو اتصال تقع إلى الغير وغير ذلك من الأشياء التي تترتب على فعله من دون الانفكاك إليها من جاز
 القدس ما الغائبة بمعنى كون علمه بنظام الخيرية الذي هو عين ذاته داعيا له إلى إقادة الخير بالوجه الذي ذكرناه أولا فهو مما ساق إليه المحضر
 والبرهان وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولوان إنسانا
 عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثال الحق كانت الأمور على غلبة النظام لكان غرضه بال
 واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغائبة والغرض انتهى ثم يقول كما أن المسبب
 الأول غائبة الأشياء بالمعنى المذكور فهو غائبة بمعنى أن جميع الأشياء طائفة لكان لا نها ومشتبهة به تحصيل ذلك الكمال بحسب تصور
 في حتمها فكل منها عشق وشوق إليه إذا با كان أو طبيعيا والحكماء المناهلون حكموا ببرهان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على بقا
 طبقاتهم فالكائنات بأسرها كالمبدعات على أعزاف شوق من هذا البحر الخضم وأعزاف مفر بوجدانية الحق القديم فكل وجه هو مؤ
 بحسب البها وبشئ بسبب الشوق نور الوصول لديها وإليها الإشارة في الحقيقة الإلهية بقوله وإن من شئ إلا يستج مجده وبيان ذلك
 أن كل واحد من الهويات المدبرة والابنات الصورية لما كان بطبعة نازعا إلى الكمال الذي هو خير به هو شبه المستفاد عن ما هو خير
 الأول نافر عن النفس الخاص به الذي هو شئ به المنعشة من الهوى والاعدام تحق أن لكل واحد منها توفيا طبيعيا وعشقا غريزيا إلى
 الخير فالحير لئلا من عشق فلوله أن الخير بذاته معشوق لما توحته الطبايع وما اقتضت المسم على إثارة في جميع المصروفات والخير
 بالحقيقة مبدء هذا العشق له والشوق إليه عند بيئته أن كان مما يباين وإن أحاديه عند وجوده فإن كل واحد من الموجودات يستحسن
 ما يلائمه وينزع إليه معقودا فالخير عاش الخير ما الخاص به إذا كان من الخيرات الخاصة الأمكانية والمطلق وهو الخير الواجب الوجود
 الصبر الذي لا يصحبه شوب شبه وعدم والنور الحقيق بلا ظلمة وعلو العشق هو ما نيل أو سبيل من العشق وكلما زادت الخيرة و
 اشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقة للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والإمكان إذ هو الغائبة
 في الخير فهو الغائبة في المعشوقية والغائبة في العاشقة فاذا عشقته لكل عشق وأوفاه والصفات الإلهية على ما سئلنا لا مرتبة
 عن الذات فاذا فالعشق هناك صرح الذات والوجود وسائر الموجودات ما أن يكون وجودها غير عشقتها أو متسببا عنه عظم
 الممكنات عشقا هي العفول الفعالة الغالبة لخلق النور الإلهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحسب أو تخيل وهي الفاعلة

[illegible][illegible]

للأموال المناخرة الساقطة بالمقدرة العالية والمحسنة بالشرعية ثم النفوس العالية الإلهية بتوسط العقل الفعال عند آخر لجهان
 القوة إلى الفعل وإعطائها القوة على المصور والمثل وأمسك المتمثل فيها والطائفة إليه وبعد هذا القوى الجوانية ثم النبانية فكل
 واحدة منها عبادة إلهية يصلح لها ويلبونها وتشبه بقدر الإمكان بمبدأها الأعلى وحكاية عن تدبيرها للأشياء عبادة الموجد
 العلوي سمي بيانها في موضعه وأما الساقطة فلكل منها انقياد للعالم في خضوع وطاعة لما أشرف منها وأقرب إلى العالم ^{عليه}
 ورشح خير على السافل فأنظر إلى الجواهر المعدنية وقبولها للنفس الطبع والنبات والحيوان فلهذا الطرق فلهذا أفرارها بالمكب ^{وعنها}
 وخشوعها فكل ما هو أسرع للقبول والنور وأحسن في الصورة فهو أحل وكل ما هو أغفل عن ذلك ولا ينفع به كالصخر والحجارة فهو أدنى
 ثم إلى القوى النبانية وما يظهر منها من الحركات وذهابها بمناشئها مع الهواء كما في الفرس ربحت سر وبها دشمالين داري هي
 فتأخذ دست وهي كذا ردكاهم فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك أذنيه وحركات قضبانها وما يبدي من أزهاره أنوارها
 وتسليم ثمرة إلى الجوان والعاصي منه ما لا ينفع به ولا يصلح للاندثار ثم إلى الحيوان وخدمته للإنسان وذهابها به معه حيث ما ذهب
 وحمله الانتقال إلى بلدته تكونوا أبا أعيا البشائر النفس ومنه عاص ومتكبر جاهد لطاعة الإنسان كالسباع وأنواع الوحوش ثم
 إلى عبادة الإنسان ونسبه بالمبدأ الأعلى في العلم والعمل وإدراكه للعلوم ومخرجه عن محسبات عبادة أجلة العبادات ^{الأنانية}
 ومعرفة أعظم المعارف الجوانية وله فضيلة النطق وشراف القدرة وكمال الخلقة والمنتهى من معنى العصبية يكون آخر من الجوان
 والنبات والمعادن مردود إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والنبات ساجد راعته لربها وهو
 لم يعبد والجوان طابع للإنسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده بغوذاً من هذه الفضلة والنبات فنسبه بالمبدأ بحسب القوة
 النظرية إدراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصرفه البدن وقواه كصرفه القوة المحسنة لينتزع من الجوانيات أمور الكلية
 وبأسبقائه بالقوة المخيلة في تفكره حتى يوصل بذلك إلى إدراك غرضه في الأمور العقلية وكل كيفية القوة الشهوية المباشرة
 من غير قصد بالذات إلى اللذة بل بالنسبة بالعلل الأولى في استيفاء الأنواع وخصوصاً انقيادها إلى النوع الإنساني وكل كيفية
 القوة الغضبية مناداة الإبطال واعتناق الفشل لأجل الذبح عن مديته فاضلة وأصلها في ذلك يظهر من الانقياد من صميم قوته
 النطقية مثل تصور المعقولات والتزويج إلى المات وحيل الآخرة وجوار الجن فافهم ما ذكرناه ففهم حتى يتلى لأنهم شعري في فاعلها
 وإن كان في صورة الانقياد والخطابة من البيان لكنها موزاة استقصيت قادت إلى البرهان وبالجملة المقصود أن الاشتباهاً
 سواء كانت عقولاً ونفوساً أو أجراماً فلكنها أعز من شأنها تشبه بالمبدأ الأعلى وعش طبع وشوق غريزي إلى طاعة العلة الأولى
 ودين فطري ومذهب جلبي في الحركة نحوها والدوران حولها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضية كالنفس
 الفلكية في الغاية في أفعالها ما فوقها إذا طابع والنفوس الأرضية لا تحرك موادها لتحصل ما تحتها من المزاج وغيرها
 كانت هذه من التوابع اللازمة لبل الغاية في تحريكها المواد هي كونها على أفضل ما يمكن لها لتحصل لها التشبه بما فوقها كما في
 تحركات نفوس الأفلاك أجزائها بالاتفاق انتهى من ههنا ينطق العارف السبب بأن غايته جميع الحركات من القوى العالية
 والساقطة في تحريكها أفعالها الأولى من جهة توجه الأشياء المحركة إليها لا إلى ما تحتها فيكون غايته بهذا المعنى أيضاً وبهذا ظاهر
 سر قولهم لو عاشق العالی لا نفس السافل ثم لا يخفى عليك أن فاعل التمكن كالطبيعة الأرضية كفاعل الحريك كطابع الأفلاك في
 مطلوبه أيضاً ليس ما تحت في الوجود كالأثر مثلاً بل غايته ومطلوبه كونه على أفضل ما يمكن في محله وبلائه كما أشار إليه المعلم الثاني أبو
 في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والأرض برجلانها كيف لا شيء إلا بخلافه شوقاً إلى محبوب ومختاتاً إلى مرغوب طبعاً وإرادة
 قال بعض العرفاء لعمر أن السماء بسر عذروانها وشدة سجدها والأرض بفطر سكونها ستيان في هذا الشأن ولعمرك لقد انصل
 بالسماء والأرض من لذية ما نالنا من جل جلال الأول ما طرب به السماء طرباً وقصها فهي بعد ذلك الرغز والنشاط وعش على الأرض
 لقوة الوداد فالنفس مطروحة على البساط ودر بان لذة التلجى عبيد ما ومشاهدة لطفه لا زل هي التي سلبت أفئدتها كما قيل في الشعر
 فذلك من عجم اللطف شكر وهذا من رجوع الشوق شكر فإن قلت الغاية وإن كانت بحسب الشبهة مفقودة على الفعل لكن بحسب
 تكون بحسب الوجود مناخرة عن الفعل من حيث عليه فلو كان الوجه بقه فاعلاً وغايته لزم أن يكون مفقوداً على وجود الممكنات بالذات
 ومناخرة عنها كذا فيكون شيئاً واحداً لا أوائل وآخر لا أخر قلت فلو كان ناسخ الغاية عن الفعل وتربيعها عليه بما يكون إذا كانت

للاوجود المناخرة السافلة بالمفارقة العالمة وللحسنة بالشرقة ثم النفوس العالمة الالهية بتوسط العقل الفعال عند ارجاعها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثيل وامساك التمثيل فيها والطاينة اليه وبعد هذا القوى الجوانية ثم النبانية فكل واحدة منها عبادته الهية يصلح لها ويلبى بها وقته بقدر الامكان بمبدأها الاعلى وحكاية عن ندميها للاشياء فعبادة الموجد العلوية سيجي بيانها في موضعه واما النبانية فكل منها انقياد للعالي خضوع واطاعة استشف منها واقرب الى العالو الاعلى ورشح خبر على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنفس والطبع وانقيادها للاذنين والاطرق فانه افرادها بالمبداء وخشوعها وخشوعها فكل ما هو اسرع القبول والنور واحسن في الصورة فهو اجل وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا يتفقه به كالصخر والحجارة فهو دون ثم الى القوى النبانية وما يظهر منها من الحركات وذهابها بمناوشة الامع الهواء كما في الفرس درخت سر وبيادشمال ليندري هي فتان دست وهي كذا ردكاهم فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك اوراقه وحركات قضبانها وما يبدي به من ازهاره انوارا وسلم ثمرة الى الجوان والعاصي منه ما لا يتفقه به ولا يصلح للتناثر ثم الى الجوان وخدمته للانسان وذهابها به معه حيث ما ذهب وحلة الانتقال الى بلد لم تكونوا ابا اعياها لا بشئ الا بنفس ومنه عاص ومتكبر جاهد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان ونسبه بالمبداء الاعلى في العلم والعمل وادراكه للعلومات ونجده عن الحس ما يات فبعبادته اجل العبادات الا انه ومعرفة اعظم المعارف الجوانية وله فضيلة النطق وشرفا لفدرة وكمال الخلقه والمهمك منه في المعصية يكون اخس من الجوان والنبات والمعادن مردوا الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية فليكن الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والجوان طابع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نفوذ بالله من هذه الفضلة والنبات فليشبهه بالمبداء بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العقلية في تصرفه في البدن وقواه كصرفه القوة الحسنة لينتزع من الجوانيات امورا كلية وباسبغائه بالقوة الخيالية في تفكره حتى يوصل بذلك الى ادراك عرضة في الامور العقلية وككتيفة القوة الشهوية المباسضة من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالنسبة بالعلة الاولى في استيفاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني وككتيفة القوة الغضبية منازعة الابطال واعتيان الفئال لاجل الذبح عن مذهبه فاضلة وانه صالحه وفد يظهر منه الافاعيل من صميم فونه النطقية مثل تصور المعقولات والتزوع الى المات وحسب الاخرة وجوار الجن فافهم ما ذكرناه ففهم حتى ينل في فهم شرفه في ثا بعضها وان كان في صورة الافتناع والحطاب من البيان لكنهما رموزاذا استقصيت قادت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت محقولا او نفوسا او اجراما فليكنه او عنصره لها شبه بالمبداء الاعلى وعش طبعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جل في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالقوى الفلكية في الغاية في افعالها ما فوقها اذ الطبايع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصل ما تحنها من المراج وغيره وان كانت هذه من النواع الثلاثة بل الغاية في تحريكها المواد هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها النسبة ما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بالانفاوت اشهى من ههنا يفتن العاد للبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالمة والسافلة في تحريكها انها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليها الا الى ما تحنها فيكون غاية بهذا المعنى وبهذا ظاهر سر قولهم لو عاشق العالو لا ينظر السافل ثم لا ينجفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبايع الافلاك في مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالانسان بل غاية ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في محته وبلازم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو الفصيح بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجائها كيف لا يثني الا بتجدد في شوق الى المحبوب ونحسا الى مرغوب طبعيا وادارة قال بعض العرفاء لعلم ان السماء لم تدر ودورانها وشدة وجدها والارض لم تدر سكونها شيئا في هذا الشأن ولعلم انك لقد انصل بالسماء والارض من لذيت ما نالتا من تجلي جمال الاول ما طرب به السماء طربا بدقتها فهي بعد ذلك الرض والنشاط وعش على الارض لقوة الورد فالنبت مطروحة على البساط ودر بان لذة التجلي عبيد بما ومشاهدة لطفا لا ازل هي التي سلبت افئدتها كما قيل في الشعر فذلك من عيم اللطف شكر وهذا من رجق الشوق سر فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشبهة متقدمة على الفعل لكن بحسب ان تكون بحسب الوجود مناخرة عن الفعل منزلة عليه فلو كان الواجب ثم فعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات

من الكائنات وأما إذا كانت مما هو أرفع من الوجود فلا يلزم بل الغاية في العلول لا الابتدائية تقدم عليها علما ووجودا باعتبار أن وجود
الكائنات لا يخرجها وجودا وان تقدمت عليها علما ولك أن تقول أن الواجب قبله الأول لا وائل من جهة كونه علما فاعليه لجميع الاشياء
كما سنبين عليه وعلة غائية وغرضها لها وهو بعينه آخر الأول من جهة كونه غاية وفائدة لغرضه الاشياء ونشوق اليه طبعا وإرادة
لأنه آخر المحض والمعشوق الحقيقي فتح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته وصح الاعتناء الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق
بعض حفظ كما لأنها الأوليه ونشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية لم يشبه بمبدأ بأبدي لا إمكان وقد علمت الفرق
بين الغاية الذاتية والغاية العرضية **تشكيك وإزاحات** قد تحقق لك أن كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو
فعله مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به في الاستكمال به يجب أن يكون أشرف وأعلى منه فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه
وإن كان محسب الظن فليس للفاعل غرض جوفاء ونية ولا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود
أعلى من القصد بالضرورة فلو كان إلى معلوله قصد صادق غير مضمون لكان القصد عطيا لوجود ما هو أكمل منه وهو محقق فالشبهة
عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض العلول لا على حسب ما يقصد فاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب معالجته شخص وتدير ما به
لحصول صحة معتقدا أنه قد استفيدت الصحة من قصده إياها وكونها غرضاً له في تديرها فاعلم أنه قصد الطبيب غرضه ليس مقصد
الصحة بل إنما مقصد ما مبدأ أجل من الطبيب قصده وهو واهب الخيرات على المواد حتى يستعدها والقصد مطلقا ما به في المادة لا
والمقصد إنما أرفع من المقاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثير مما يقع القصد إلى ما هو أحسن من المقاصد جواب
بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ سؤال قد تفرقت الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالغاية الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب
ليستكمل به بحسب الواقع جواب ربما يكون الفاعل محسباً أنه جوهر أشرف مما قصده وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية ولحما إلى الله
هي الحقيقة بوجوب القصد اليه يكون أحسن منه سؤال إذا لم يكن للواجب غرضه الممكنات وقصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود
على غايته من الاقناع ونهايته من التدبير والإحكام وليس لاحد أن ينكر الآثار العجيبة المحاصلة في تكون أجزاء العالم على وجه تيسر عليها
المصالح والحكم كما يظهر بالناظر في آيات الافاق والانفس ومناضها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات كقول
الحاشية للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسط للتفكير ومؤخره للتذكر والخبرة للصوت والمخشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ
والرؤية للشم والبدن للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم
سبحا الشمس والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم والشم للشم
ذاته ولا يلهيه مصلحة من المنافع والمصالح التي تعلم ولا تعلمه وهو أكثر بكثير مما تعلمه لكن ذاته ذات لا تحصل منه الاشياء الأعلى ثم ما
ينبغي والبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبل للإنسان وغير ضرورية ولكنها مستحسنة كإنسان
الشعر على الحاجبين ونقطة الاحمر من القدين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما يحكي
كيف وعناية كل علة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انما لا يجوز أن تعمل على الماد ونهاه ولا أن تستكمل معلولها إلا بالعرض
ولأن قصد فعلا لأجل المعلول وإن كانت غلظه ونرضى به فلما أن الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر إنما تفعل أفعالها
من البريد والشمس والنشوب في شمسها لانها لا انتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرش كقبل ولا أرض من كمال
بمنصب وأنما مقصود السماء أن في تحريكها ليس هو نظام العالم لا سفل بل ما هو درائها من طاعة الله تعالى بالتحريك الأرضي ولكن يشع منها
نظام ما دونها على ما قبل في الشمس عالم بخير من لا اله الا هو است غافل بجان كدر شمس است او يا دوست در با وجود خویش موحی دار
خس پندارد که این کشاکش با او است فالواجب لهم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وجود حصول الاشياء على الوجه لا من نظام
الاقوم فلهذا الواجب يا حبيبي من غايات عرضية ان اردت بالغاية ما يقضي فاعلمه وذاتية ان اردت بها فائز بعل الفاعل مرتباً
ذاتياً لا عرضياً كوجود مبادئ الشر وغيره هذه الطبايع الجبولة لا سأل هذه الفوائد مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادئ على
كالحا الاقضية يجب أن تكون متصورة لتلك المبادئ اما تصور بالذات او بالعرض مع ان المبادئ بعضها طبايع جمانية لا شعورها
بما هو خارج عنها فحق الشعور مطلقا عنها اما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والنظر بعجائنه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افعالها مقصد
ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة وإذا لم يكن لمقتضاها وجود الآخر فله غم من الشبها ولا المستلزم لغم من الشعور وإن لم يكن على

الحبيب

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, written in a cursive style.

فولہ

[illegible]

الحجيم غير قابل وجود

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible][illegible]

[illegible]

شخص شخص من هذا النوع الخاص لم يفصل ولم يبعد بعده الاختصاص ولا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين
ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب من ان يعقل لان على كل حال بينهما جامع وهو الوجود
العيني هناك وما ثم جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تأسيد شديد
لما نحن بصده فانه البرهان عليه ان شاء الله ثم اذ قد علم منه تصريحا وتلقاها ان المصبات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لاحظها
من الوجود العيني فاما احاطة الوجود انما هي بالوجودات التي هي الوجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب
الذي هو الوجود القوي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه
مفهوم النطق والحياة وقوة الاحساس والتحرك والقدرة على المتي والكثابة وغيرها الا ان وجود الواجب غاية الكمال والتمام وهو
فوق التمام بحيث يفضل عنه بحيث يشع الخيال الدائم وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في استزاع صفاته واسماؤه الى وجود غيره وجود ذاته
حتى يصدق تلك النعوت الكلية والصفات الجارية التي هي عنوانات بهائه وتماهه بحسب صرف وجوده وبحيث ذاته عليه ويحكم على
وجوده الا قدس مجازا في سائر الوجودات التي هي اية من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية
المستبالة ذاتيات ان كان منزهة عن نفس وجوده شي اوبالعرضيات ان كانت منزهة من امر لا توبة متاخرة لا يمكن استزاع تلك الاحكام
عنها ولا احكامها الا حين صدور ما جعلها الحق وفضائها عن قومها المطلق لانها بحيث وانها من اشياء ظهروا وتجليات
واستفهام من كل ان شخص الاشياء ونعنيها كالموجودين انما هو بوجودها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم
الثاني وما بينهم اية من كلامه ولبط القول فيه في موضع اخر ان كلاما من العين الثابتة والوجود العيني معا كس الحكم الى الاخر في الوجود
يصف بعض صفات الوجود والوجود يصف بالمهية وبعض لغونها وهذا سبب فساد منه كثير من الاسرار منها سبب الفقد الذي هو
عمل جرة العقل وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض اسباب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائد كلامه ان جهة
الربط بين الاشياء هي في الوجود لا المهية فالعينية والعقلية بين كل شيئين ليسنا بحسب همة ما بل لعلاقة الوجود كما ان جهة
الاتحاد بين الشئين اية في الحقيقة انما هي الوجوب ^{الوجود} المشوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود والى ذلك
رفعت الإشارة في كلام الشيخ في تفسير سورة العوذتين حيث قال فالتق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود وذلك
من لوازم خبريته المطلقة في هويته بالصدق الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو فضاؤه وليس فيه شر أصلا الا ما صار محضيا
محت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة للمهية المنشأة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره
فان وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جمال وجلالة وسطوعات شمس مجده وكما له والكدرت اللازمة للمهيات إشارة الى امكان
فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد بصيغة الله ومن احسن
من الله بصيغة ولا شك في ان الظلمة اعظم من السلب وإشارة قوله لمهية المنشأة عن هويته الى ان الصادر عن المكيد الاول والوجود بابل
انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا مهية الكلية بل المهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات ونشأتها لانها لا تاصل لها في البتة
بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحلم عليها ولهذا حكم بتقديم الوجود عليها في الخارج وناخه عنها في الذهن كما من حقيقة
فصل في الكشف عما هو لبغية القصوى الغاية العظمى المباحث الماضية أعلم ايها السالك باقدام النظر والساعي الى
طاعة الله سبحانه والاخر في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في مجادعة عظمتهم وبهائهم كما ان الموجد الشيء بالحقيقة
ما يكون بحسب جود ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما يحسب مجزهر حقيقته ما هو بعينه ما يحسب مجزهر فاعلمها فكون فاعلا محضا
لانته شيء اخر يوصف لك الشيء بانه فاعل فكذلك المعلول له ما هو بذاته اثره ومفاض لا شيء اخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثره
يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والاخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات لاحدا مما حفظ
دون الثاني الا ضربا التجرد فاعلا للدر والنسب فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند مجرد الانكشاف اليها
فان اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في علمها وتأثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما يدخل في قوام
معلوليتها ظهر لنا ان كل علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق
ان هذا المسمى بالمعلول ليس بحقيقته هو بانه حقيقة علة المفوضة اليه حتى يكون للعقل ان يتبرأ الى هويته ذات المع

[illegible][illegible]

[illegible]

وليست من
 قازانه حيا منقرا
 قولها واما
 العقائد قال الحسن بن النعمان
 عبد البر بن الحسن بن النعمان
 السجدة الاصدية غدا لا بد
 اصدية مودود في جبال الجبل
 وقيل في البصرة واحدة من
 فناء الامام واصلها من
 العامو لغيم الزبير بن العوام
 بين السماء والارض من
 على النجيب بن سماء الاصدية
 ارض الكثرة النجفية من
 السجدة النبوية من
 ايجان من بنات قبل النجف
 فقال ان من بنات مودود
 يتبعين البعدان الاول النجفية
 الكثرة وطرد النجفية
 وكل ما بعد من خلق الله
 قدس من قول الامام جود
 فهو مخلوق فان من البعدان
 البعدان الصفا لا الاصدية
 طودا لا قبان التي تسمى
 للاسماء والصفات طودا
 صدور علم البعد الصفا من قبل
 الاقل في الابد اعني النجف عالم
 الخلق من طودا واما من
 الامر والاسما على طودا
 المص من القول من طودا
 العربية راقية بها
 بانها من طودا
 العرب من طودا
 الواحدة كما يصور
 قوليها فان في طودا
 من الثانية كما عليها
 من الثانية في طودا
 واما من طودا
 في طودا
 اجاز الاصدية من طودا
 كانت من طودا
 وازا من طودا
 امكان كالعقل او الانسان
 العقلية او الانسان
 حقيقة كالعقل او الانسان
 افند مع جميع التنبات
 من طودا
 طودا

[illegible]

فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات... فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات... فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات...

اي الذي في العقل والمادى هي مظهر الذات الالهية من حيث قيوامها كما ان الاعراض يجب رتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة للذات الحقيقة الالهية لانها لا تتحد بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتملا بالعوام من الفصول وغيرها وكان كذلك مع اعتبار رصفه من صفاتها اسم من الاسماء الكلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى المعاني الكلية في الذهن او بعد من مباديها الخارجية من الصور المنوعة في الخارج اليه بصير جوهرا خاصا يكون على ما هم مظهر الاسم خاص من الاسماء الكلية بل عنه بوجه عند دم وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب ما كان او مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما ان من اجتماع الاسماء الكلية على نحو لوجه وحدانية بولد اسماء اخرى مركبة المعاني مع حيث ارتباطا ووحدة طبيعة فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية بولد جواهر اخرى مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالجوهر بعضها محيط بالصفات وكما ان الالهيات من الاسماء منحصر كل اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كل الانحاء الخاصة بالمادة ايضا غير متناهية وبهي الحقيقة الجوهرية الامكانية في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما غلب منها صار موجودا من الموجودات بالكلية الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشؤونها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو شأن صارت الاعراض متكررة غير متناهية وان كانت الالهيات منها متناهية وهذا الحق ينبغي ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعييناتها في عالم الاسماء اى باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متمايزة بعضها عن بعض وان كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع اشراك في مطلق كونها اسماء غير الهي بحسب المفهوم كان مظاهرها حقائق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها في الوجودية تابعة لوجود الجوهر ومتركة في معنى العرضية الزائدة وجودها على وجود الجوهر لان كل ما في الوجود دليل وابنه على ما في الغيب **تبين احكام** اياك وان تظن بقطر انك الشرائع ان مفاصل هذه القوم من كبار العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبل المجازفات الخيالية او التخيلات الشعرية حاشا لهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية ومقدّماتهم الحقنة الحكمة ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بذلك القوانين والافرنية وكما شفاهم في مرتبة البراهين في افادة البهين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء التي يكون لها سبيل السبب بها على والسبب قد تفرع عنه من ان العلم القيني بذوات الاشياء لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مفضي البرهان محال للموجب المشاهدة وما في كلام بعض منهم ان تكذيبهم بالبرهان فقد كذبوا بالمشاهدة معناه ان تكذيبهم بما سمعوا به من اولا فالبرهان الحقيقي لا يخالف اليقوت الكشفي فلهذا المباحث السابقة وان كان فيما يخالف الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة وحسب المظاهرة من انوار النبوة ومشكاة الولاية العالمة براسب الوجود ولوزمها ولذلك لا تخاف من اظهارها وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرنا وتشوق ان تبين لك مطابقة دعائهم مع مفضي البراهين فاسمع لسان النواق في بند ما يؤسّم انها بخلاف مفضي البرهان لنفسه عليه غيره ولا ينبغي تلك ارباب الخلق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار رصفه من الصفات وتجل من التجليات والاسماء المملوطة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته لانه لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق معنى عينية الصفات عند محقق الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى واعتبار ركبته او حاشاها مصداقا لحمل مفهوم تلك الصفات لانها لا يكون في انصافه تقي منها فقصر الى عرض هيئة وجودية كما في حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلو كمال الاعي على الانسان او معنى تبي كمال الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات بصدورها على كمال كانه في الذاتيات على الموضوع او تعلق بالاجل كماله على الوجود على مهابات الممكنات وهؤلاء ايضا فانلون بعين صفاته لذاته بهذا المعنى لكر لا يربح احدا من هؤلاء الصفات ومعاينها الكلية لا تتراعبه الموجودة العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا توجب الهوية والوجود وهذا اما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن ههنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى وغيره يرجع الى هذين الاعتبارين اى اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب اليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة مكان تلك الاسماء او تعدل الواجب والجهة الامكانية فيه والتركيب في ذاته من جهة القول والفعل تعالى انه عن غلق شئ من هذه المعاني علوا كبيرا وذلك لما علمت ان الحمل والافاضة انما يجريان بالذات والا في نحو من انحاء الوجودات لا في المفهوم الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللاشعورية واللامفاضة انما يتحققان في حقيقة الوجود لا في كمال الكلية فهي كانه في المعجولة تابعة للوجود اى بالعرض فكذلك في اللاشعورية فاسماء الله تعالى غير معجولة ولا المعجولة فلا يلزم من تعددها

فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات... فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات... فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات...

قوله ما في الغيبة

فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات... فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات... فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات...

فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات... فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات... فان قيل ان الالهة لا تتحد بالذات بل بالصفات...

فضل

[illegible]

[illegible]

من غير ان يكون
 عينه او يترك
 الصورة التي
 مستندة على
 الفهم هو روحا
 النفس التي
 المتخلفة صفرا
 المحفوظة
 واللات الحافظة
 فقول ومثال الانسان
 اه لانه محدود
 واحد لا يجمع
 الحققة الحقيقة
 متعلقة بحقيقة
 تدبرها استكمالها
 وغير ذلك من
 فانه في حال
 حروجه عن
 المضطرب والخوف
 المضطرب فان
 منبهة الاحوال
 بكس كصوت
 صورته كدور
 المرادى على
 قطع من
 ان يرد بالاعتدال
 المعينة على
 في حاله فقال
 من الحقائق ان
 مؤثرة وان
 فلو لم يخالص
 بالفعل حروجه
 عنده الاستمرار
 اما اذا استند
 هو قريبا ليجاز
 ولبان لا يخلو
 في الامر قد
 ومقارنتها
 الفعلية حتى
 الفعلية والافعال
 ما هو موجود
 والافعال لا
 بهما الوجود
 العدم واما
 الان لا يرد

تبارى ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد الغرض ودفعت مسلكه وبعد غور شبهة على الادهان وبجناط عند العقل ولما
غنى كلام هؤلاء الاخبار بانها تصادم العقل الصحيح والبرهان الصحيح وبطل به علم الحكمة وخصوصا في المفارقات الذي ثبت فيه
عند العقول والنفس والصور والاعمال وانحاء وجوداتها المتخالفات وما أشد التناقض قول من عند من قبلهم ان احكام العقل باطله
ند طور واداء طور العقل كما ان احكام الوهم باطله عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح ما ليس كانه في جملة العقل
من الامراض والاسقام الباطنة نعم بما يكون بعض المراتب الكمالية ما يقص عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول
استبطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لان شتبا من المطالب الحق في ما يفتح فيها ونجى بفسادها العقل
لذلك السقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل كما كيف والامور الجبلية واللوان الطبيعية من غير عقل ونصرف خارجي
مع عدم عائق وما نفع عرضي لا تكون باطله قطعا اذ لا باطل ولا في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فطر الخلق والصناعات
العلمية الحاصلة من تصرف المخيلة وشبطنه الواهية وجملة العقل القهقري من كلمات الله نعم التي لا تبدل لها ما يحكم بعقله
الموجود لا يجب فطر بها الاصلية قال الشيخ الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقص العقل باسئالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية
ما يقص العقل عنه بمعنى انه لا يدرك مجرد العقل ومن لم يعرف بين ما يجمله العقل وبين ما لا يباله العقل فهو اخس من ان يحاط به في جملة
وقال ابن الفناء المصنف في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح وحكمة صادقة بيقينية لا كذب فيها وهو عادل لا ينصور منه جور وقد
ظهر من كلام هذين الشبهين انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المحررين عن خيل باب البشر بعد
وليت انهم ومجاهداتهم بما يقص الحكام العادل الى العقل الصحيح باسئالته فالخلق ان من لم يقدم راسخ في التصوف العرفان لا ينبغي وجود
المكاشفات راسخا ومن النصوص على انصاف الموجودات بالكثر الحقيقية الغير المتنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب
الثلاثة في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهد الصديقين وبسبب الصوفية
الفناء في التوحيد لا من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه في رتبة نفسه فان قلت كيف ينصرون لا يشاهد الا
وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقي واحد وان
الكثر فيه في حق من يفرق ونظروا الموحد لا يفرق نظره رتبة السماء والارض بل يرى لكل في حكم الشيء الواحد وسائر علوم المكاشفات لا
يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهد واعتبار ويكون بنوع اخر من المشاهدة
والاعتبار واحدا كما ان الانسان كثيرا اذا نظر الى روحه وجسده وسائر اعضائه وهو باعتبار واحد ومشاهدة اخرى واحدا فنقول انه
انسان واحد فهو باعتبار واحد الى الانسان واحد ومن شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثر اجزائه واعضائه وتفصيل وجوده
والفرق بينهما وهو حالة الاستغراق والاستهثار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكان في عين الجمع والملفك الى الكثرة في تفرق كل
كل ملة في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات وباعتبار اخر سواء كثر بقصده اشد كثر من
بعض امثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبغي الجمل على كثره وبسبب معان هذا الكلام بترك الانكار والمحذور
بمقام لم يبلغه وثمن بديان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما آمنت به فصفك كما
انك اذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم يكن بديان وهذه المشاهدة التي لا تظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة بدوم وتارة
بطر كالبرف الخاطف وهو كثر والدوام ناد وعز جدا انتهى كلامه وقال في موضع اخر من كتاب الاحياء وامام من قوب بصيرته ولم
يتم في انه في حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله نعم وافعاله اثر من آثاره فانه في ما بعده
فلا وجود لها بالمخيلة وانما الوجود للواحد الحق الذي وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيها
وبعد عن الفعل من حيث انه سماء وارض وجوان وشجر بل ينظر في من حيث ان صنع فلا يكون نظره مجازا الى غيره كمن نظره شعر انسان
او خطه او تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف رلى آثاره من حيث آثاره لا من حيث ان جرم وعص وذاج مرسوم على باض فلا يكون قد
نظر الى غير المصنف كل العالم تصنيف الله من نظر اليها من حيث انها فعل الله واجها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظر الا في الله
عارفا الاباهة ولا محبة الا الله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه في في التوحيد وانه في في
نفسه واليه الاشارة بقول من قال كتابنا ضياعنا فبقينا ابلا نحن فانه امور معلومة عند ذوى البصائر اشكل الضعف الاتهام عن

عن دركها وقصور قدر العلماء بها غايتها وبيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض الالهام او باستغفارهم بانفسهم واعفادهم
ان بيان ذلك لغیرهم مالا یفهمهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا البحر الفسفام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام لیکون
تليقاً لقلوب السالكين مسلك أهل الايمان ودفعاً لما يهيم بعض منهم ان هذا التوحيد الخاص محال للعقل والشرع اما العقل فلهي
الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف الوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخاليف الفئات واشتات الافعال
للعنا ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نفلنا من كلام هذا البحر ان هذه وحدة بندرج
فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرنا الى حقيقة الوجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرنا الى
الموجودات الصنفية التي لا يشوبها معنى اخر في ذاته ولا يعين له في حقيقة أصلها فلهذا ايضا افاضنا بنفسه ورشحات بذاته ينبعث
عنها الماهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان منشأ موجوديتها ونشأها بالعين الانفس ذلك الوجود المحقق بذاته والنام
والنام الغنى عاياه وسقمع هذا زيادة توضيح **فصل** في كيفية سران حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والمحفاظ الخاصة
اعلم ان الاشياء في الموجودات ثلث مراتب اولها الوجود الصنف الذي لا يتعلق بوجوده بغيره والوجود الذي لا يتغير بغيره وهو
المسمى عند الفراء بالهوية العينية والغلب المطلق والذات الاحدية وهو الذي اسم له ولا يغفل له ولا يتعلق به معرفة وادراك
اذ كل ما له اسم ورسوم كان مفهوم من المفهوم الموجود في العقل والوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق
بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغلب المحض والمجهر
المطلق الا من قبل لوازنه واثاره فهو محسوس في المفسدة ليسجد ودامقداً يعين ولا مطلقاً حتى يكون وجوده بشرط القبول والاعتراف
كالفضول والتمسك وانما الواح ذاته شرط ظهوره لا علل وجوده بل هو النفس في ذاته تعالى عنه علواً كبيراً وهذا الاطلاق امر بلي
يسلزم سلب جميع الاوصاف والافعال والنقص عن كنه ذاته وعدم التقييد والتجدي في وصف واسم او تعين او غير ذلك حتى عهد
السلويات باعتبارها امور اعتبارية عقلية المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المفيد بوصف تد والمفعول بال
محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والركبان من الانسان والدواب والنجار والجماد وسائر الموجودات الخاصة بالمرتبة الثالثة
هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عموماً على سبيل الكلية بل على نحو اخر فان الوجود محض التوصل والفعلية والكل سواء كان طبيعياً
او عقلياً يكون بينهما ابحاث في محصله ووجوده الى انضمام شئ اليه بمحصله وبوجوده وليست هذه عدة بدهى مبدأ للاعداد فانه
حقيقة منبسطه على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص لا ينحصر في حد معين من القدم والحديث والقديم والآخر
والكمال والنقص والعينية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجريد والتجسيم بل هو محسوس بل انضمام شئ اخر يكون منه باجمع التعيينات
الوجودية والتخصيصات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من رتبة ذاته وانما تعيناته ونظواته وهو اصل العالم وفلك الحجرة
وعرش الرحمن والمحي الخالق به في عرف الصوفية وحقيقة المحفاظ وهو يتعدى في عين وحدته بعد الموجودات المتحدة بالمهيات فيكون
مع القدم قديماً ومع حادثاً مع المعقول معقولاً ومع المحسوس محسوساً ومجد الاعيان بوسم ان كل واحد ليس كذلك والعبارة عن
بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات فاصرة الاشارات الاعلى على سبيل التمثيل والتشبيه وهذا بيان عن الوجود الذي لا يخل
تحت التمثيل والاشارة الا من قبل لوازنه ولحد قبل نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهول الى الالام
التخصيص من وجه نسبة الكل للطبيعي كجس الاجناس الى الاشخاص الانواع المتدرجة تحت هذه التمثيلات مفرقة من وجه مبعدة
من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مراد غير الوجود الاثر في الانسان العام البدني المصنوع الذي علمت انه من المعقولات
والمفهوم الاعبارية وهذا ما حقق على اكثر اصحاب البحوث سيما المتأخرين واما الفراء ففي كلامهم ضرورة ان يكون مرادهم
المفهوم الدين الفونوني بعد ان صو الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والمهية المهيمنة له بحكمة
الموجد اعلم الحكم على في ما كان في علمه مهية بهذه العبارة والعرض العام هو الضعيف للاخر به عند تفهيد بقيد الامكان
بعد عن حصر الوجود واسم في اي الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمد في الربا في الدين الاعلى في معنى في مواضع من كتب نفس
الرحمن والهباء والعفاء **رفع اشتباه** قد ثبت مما ذكرناه انه اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على المعنى الواجب يكون مرادهم
الوجود بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط الاشئ لا هذا المعنى الاخر والابرز عليهم المقاسد الشنيعة كما لا يخفى ما اكثر ما ينشأ

الوجود بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط الاشئ لا هذا المعنى الاخر والابرز عليهم المقاسد الشنيعة كما لا يخفى ما اكثر ما ينشأ

قوله

منه في قوله
المراد بالانضمام الى الوجود
منه في قوله
المراد بالانضمام الى الوجود
منه في قوله
المراد بالانضمام الى الوجود

قوله

المراد بالانضمام الى الوجود
منه في قوله
المراد بالانضمام الى الوجود

المراد بالانضمام الى الوجود
منه في قوله
المراد بالانضمام الى الوجود

قولہ

[illegible]

فقد تبين ان الزعمين
اعدا لان الزعمين
الوجوديين في الصفات
والنفي في الكميات
انما هو بسبب الجهل
الطبيعي بالعدم
العين الذي ذكره
الشيخ في قوله
انما هو بسبب الجهل
الطبيعي بالعدم

[illegible]

لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الاتحاد والاباحه والحلول وانصاف الحق الاول بصفاته
 الممكنات وصبره وتحمل المقابض والحادثات فعلم ان التنزيه الصرف والتقدير المحض كراه المحققون من الحكماء وجمهور أرباب الشريعة
 والفضلاء من الاسلامين بان على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قبل ما قلنا لو نجد بصيرته
 وليس بدرية الامن له البصر والاشارة الى هذه المراتب ثلاث وكونها مما يستخرج من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدين
 في حواشيه على الفوتوحات المكينة الوجود الحق هو الله نعم والوجود المطلق فضله والقيسادة وليس المراد من الوجود المطلق العام الانشائي
 لا الانبساطي وذكر الشيخ العارف صدر الدين الفوتوي في كتابه المستفيض في بيان الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود انبسط
 على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق يسمى الوجود العام والجليل السائر في حقيقة الممكنات وهذا من استنباط الشيء
 باعم واصفاً واولها حكماً وظهور المدارك تفرقاً وتقسماً لان ذلك اسم مطابق للارزاقية فنه وذكرا ايضا في نفسهم لبقاخذ
 الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبة بقوله فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كانه عليه شجرنا رضى الله عنه في بيت
 والجمع حال لا وجود لعينه وله الحكم ليس لاحاده **فصل** في اول ما ينشأ من الوجود الحق لما خفف وتصورت حسبما ينبغي تلك
 المراتب الثلاث علم ان اول ما نشأ من الوجود الواجب الذي وصفه ولا نفق الا صريح مذكوره المندرج فيه جميع الحالات والتعريفات
 والجلالات باحدية وفردانية هو الوجود المنبسط الذي له العناء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة احده الجمع وقد يشخص
 الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه
 المنشئة ليست عليه لان العلية من حيث كونها عليه يقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما يتفق بالقياس الى الوجود الحق
 المنبسط من حيث نفيها وانصاف كل منها بعينها الثابت وكلاهما في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالفة
 الوحدات العددية والتنوعية والجمعية لا انها موصو جميع الوحدات والتعريفات فالوجود الحق الواجب من حيث اسم الله المنضم لسائر
 الاسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المتحدية في اسم الله الموسوم
 عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما تثبت
 بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدق عنه الا الواحد كل جملي بالقياس الى الموجودات
 المنبثقة المناسبة للخلافة الاثار فلا ولاية هيها بالقياس الى سائر الصوادر المناسبة للذوات والوجود والافضل لجليل الذي
 العقل الاول الى وجود مطلق ومهيبة خاصة وتنزل خاص بلحقه مكان خاص وكان الذات الواجبة باعتبار احده فانه مقدس
 عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله وجميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن
 بل هي مع احدها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق مجسب باعتبار حقيقة ونسخة غير المهيبة والاعيان الخاصة الا
 ان له في كل مرتبة من المراتب الذاتية مهيبة خاصة لها لازم خاص تلك المهيبة كما علمت من اتمهدة مع انحاء الوجود المطلق ومرتبة
 من غير جيل وناشر انما المجمعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونها خاصا الى اتحاد مهيبة المحضة لما علمت
 من بطلان الجعل المركب بين الوجود ومهيبة فالاحدية الواجبة منشأ الوجود المطلق والواحدة الاسمائية الالهية وجود او
 سبحانه من ريب الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة ولا يمكن بين المؤثر والمثار مناسبة وهو بناء الناشر والاياد تقديسه
تقديمي لما ذكرنا الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود بطلوا بالاشراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو
 بطلان عدمه وبنا فيه والوجود بهذا المعنى بطلوا عند الحكماء على الواجب نعم ومنها المعنى المصدري الذي فقد بين ان الوجود بهذا
 المعنى لا يطفئ احد من الفضلاء على ان اصلا فضلا عن اطلاقه على ذاته نعم الذي هو اصل الذوات ومبدأ الحقائق والوجودات
 وهذا المعنى من الوجود بطلوا لكون الشيء والحصول والوجود الانشائي كما في قولنا شجرة موجودة شاعر ورزق هو كائن هذا الوجود
 ليس في كثير مما يجمع مع عدم باختلاف الجهة كما نقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو بما يوصف بعدم اذ لا وجود
 في الخارج مع نفيه بالخارج وكان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المتأخرين
 كما استبين في الدين الاخر الى صدر الدين الفوتوي وصاحب المعرفة في حواشيه على الفوتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلميذه
 الوجود على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظلال والهباء والعناء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبة وكثيرا ما يطلق على
 المطلق

العروة الوجود المطلق على الواجب نعم والى لاظن ان الاختلاف بينه وبين الشئ العربى انما ينشأ عن هذا الاشتراك فى اللفظ الموجب للشيء
 والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واداب له الواجب نعم الشئ العطارة في اشعاره الفارسية حيث قال اتخذوا نكاحكم هنى ذات اواست
 جملتها مصحفاً يا اواست وقال الفردوسى القدوسى في ربابه كتابه جهازا بلتد ويسي يوتى ندامه حرة هسقى يوتى
 وقال العارف الصوفى مولانا اجلال الدين الرومى في مشوبه ما عدم ما يئم وهسته ما يما توجود مطلق هسنى واما عند علماء
 الظاهر اهل الكلام فلما كان اطلاق الالهام عليه نعم بالوقوف الشرعى فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ايضا نعم
 على انه تعالى شبيه واما الخلاف في توصيفا فبغير خلاف لاجل الخلاف المحقق بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجد بفضاء عليه لا نقضا
 للواجبة فهل يجوز اطلاقه عليه نعم لا قبل لا وقبل نعم وهو الصواب لا شئ في مفهوم الوجود والشئية وغيرهما بين الواجب والمكنات
 واما ما ذكر صاحب العروة من ان الذات الواجبة وراء الوجود والعدم بل هو محبط بهما فالظان انه لم يرد حقيقة الوجود بل فهميها
 الاثنى الى وبه يحل منفع عن اطلاق الوجود عليه نعم وبكفر الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود
 ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو محلا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمل
 ورتب عليهم نكفره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته نعم عن صفة النقص
 امتناع ادوات ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد
 ومن امل في كتبهم وديبرهم نامل اشافا بضع له بدنة لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايع ولا مخالفة بينهم في انه نعم حقيقة الوجود
 لذن اعراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصاً الشيخ علاء الدولة السمعاني حاشية المتعلقة بالفنوحات على الشيخ العربى وتلميذه
 صدر الدين القنوي ترجع الى مناقشات لفظية مع الزواني في الاصول والمقاصد فمن حملها انه ذكر الشئ فيها ان الوجود المطلق هو
 المنعوت بكل نعم فكذلك المحشى في حاشية كلامه ان الوجود الحق هو الحق نعم لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انشأ وظاهر ان الشيخ
 قائل بهذا القول والمنافسة معه ترجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على المهيئات فصديق عليه نعم
 بكل نعم كما مر سابقا ببيان المرتبة الثالثة من الوجود وبثبوت التعميم بكل نعم اذ من جملته نعمت الحداث فانه في القديم قد مر
 الحديث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنبيهه نعم عن صفات الحداث وسمات الكائنات واما ان يكون مراده الوجود كج
 الواجب فاما ان يراد بكل نعم انه سبحانه نعموت بكل نعم كالى اوصفة واجبة هي عينه فان ذاته نعم باعتبار ذاته لا باقتضام صفة
 اوجبه اخرى غير انه مصداق لجميع اوصاف العينية ونعونه الذاتية او يراد به انه نعموت بكل نعم مطلقا نعم من ان يكون محسب
 بذاته في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب كونه ومنازل شؤنا نعم من جهة نعمه ورحمة ونفوذ
 كونه وجوده ولبط لطفه ورحمة ومنها ما قال في موضع اخر من كتابه ليس نفس الامر لا الوجود الحق فكذلك المحشى بل في كل ظهري
 في وجوده بجرده مظهر فلفظ وجود مطلق والمظاهر وجود مقيد والمفوض وجود حق وقال في موضع اخر منه اذ الحق هو الوجود ليس
 الا فكذلك المحشى في الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولا ثمة وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد بحث الوجود المستفاد وعدمه
 المحصيات الممكنة ولقد نهضت على امر عظيم ان تنبّهت له وعقلته ففوق عن كل شئ ما هو عين الاشياء في ذاتها سبحة ونعم بل هو
 والاشياء اشياء وكنت المحشى في حاشية بل اصبحت فكنت انا على هذا القول الى غير ذلك من المواخذات التي ترجع كل منها الى مجرد
 تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهووية
 اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشئ وقد يطلق ويراد منه مهية وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار
 ارادة احد معني الوجود الحق والمطلق والمقيد والافق نامل في الحاشية التي كتبها هذا المعترض على الفنوحات بقى عدم الخلاف بينه
 وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طرد التوحيد الخاص الذي هو الحق اهل الله امر واد طرد العقول الفكرية قبل ان يكمل بنو الهدى
 الربانية يصعب عليهم التعبير عما يوافق مقررات اسماء ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا بنى آتى في ظواهر كلامهم اختلافات
 هذه الاختلافات مجازية فدفع في الكتاب الالهى الاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من الملبين مستند اعقاده الكتاب
 مع تحالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شريعة ومنها جاء قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين للاشارة
 الى توحيد الخاص واما التوحيد الثالث فهو توحيد لخصه الله لنفسه استحققة بقدره والاح منه لا تخال الى اسرار طائفة من صفوته

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

واما الجواب فانه انما يقال
 ان السبل ثم يفرق ان السبل
 ودر بعض النسخ من غير
 مستنفاي تدوير في نفسه
 نيا اين مطلق است ودر بعض
 غيبت استفايما يدور ودر بعض
 كه غيبت فايما يطلب في السبل
 بل او حقيقه لا توصف في غيبت
 عن الصواب كسبل في غيبت
 اما سبله حقيقه لا يطلب
 المفصلة حقيقه لا يطلب
 كاستسبيله حقيقه لا يطلب
 ضروريه الوجود واما السبل
 تكون حقيقه او لا
 حقيقه استنبطه عن ضروريه
 الوجود بالذات من حقيقه
 فان حقيقه في ان يكون حقيقه
 الوجود بحيث لا ولا حقيقه
 في ذاته بحيث لا ولا حقيقه
 واما سبله غيبت فايما يطلب
 في السبل من موهبه
 من حقيقه السبل من موهبه
 الاشتراك المعنوي الوجود
 استنبطه يقول الوجود
 لان السبل الوجود ودر بعض
 انفسكم ودر بعض غيبت
 الوجود بل لا عارف الا بالكل
 يعرف بوجه فوزه من ظهور
 ظهور بل في السبل شعور
 واما ان السبل فاعلم ان السبل
 كيف يكون هذا فاعلم ان السبل
 يقول بالوجه ودر بعض
 السبل الوجود بل في السبل
 بالوجود الحق الوجود بل في السبل
 وينصرف في السبل فاعلم ان السبل
 الحق الحق في السبل فاعلم ان السبل
 و معلوم ان ظهور السبل في السبل
 والا لا كان ظهور السبل في السبل
 كالمخ في الحق ليس في السبل
 على استغاله كيف في حقيقه
 الوجود معتبر و هو حقيقه
 وسبقه ذات درجات في السبل
 الحق فلا قول الحق قول بالسبل
 السبل لا قول الحق قول بالسبل
 المستغاله الفاسد المستغاله
 من الحلال والاشياء
 لا الوجود في السبل
 الحق في السبل فاعلم ان السبل
 الحق في السبل فاعلم ان السبل

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

هذا النوع الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الاثار ومقتضاها

فان قيل لا بد من وجود الله تعالى في كل وقت وفي كل مكان ولا يمكن ان يكون له وجود في وقت واحد في مكان واحد فقط بل هو موجود في كل وقت وفي كل مكان في آن واحد وهذا هو الحق لا ريب فيه

الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوماً وحجراً عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل المعرفة ذاته وكنهه هو بغيره
موجود بهذا المعنى لوجه الحقيقة بشرط لا وجوب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فصدق عليه انه غير متصور
غيره على ان الوجود قد يطلق على الماخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجع الى الوجود الرباطي فيكون مسلوباً عنه رقمه لا يمكن تبينه وظهوره
لاحداً لا من جهة تعينه ومظاهره لكن بحقيقة بذاته وكما له بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبما لا يمكن بالامكان فذاً يظهر
بذاته على انه في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر عنها بالكنز المحض في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر على غير بل على ذاته
وهو الظهور بطوراً بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعرفة وهذا الظهور الثاني هو مشاهدة الذات الصورية في المراتب العقلية
والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف وبمشار كل ذكي وبليلها لوجاهل على حسب درجات الظهور ودرجاته وخفاء وطبقات المدرك
كما لا ونفصاً والتكرار في الظهورات والتفاوت في الشئون لا يفتح وحدة الذات ولا ينشأ الكمال الواجب لا يتغير به الوجود الثابت
الاول كما كان عليه بل ان كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الرحمة الا واحد غير انه اذا انت عدت المراتب تعدد
فصل في الاشارة الى نفي جهات الشرع عن الوجود المحقق اعلم ان الشبهة الممكن يكون على وجهين شديتين الوجود و
شبهة الماهية وفي المعبر عن عدم بالشئ فالاولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وما هو من العوالم والثانية عبارة عن
نفس معلومة الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانما هي ما منه والحكم بها عليه بحسب هويته ذلك الوجود في اي ظرف كان
او ذهناً من غير تحليل جعل وتأثير في ذلك ومن غير انكسار هذه الشبهة عن نفس الوجود كان عنه المعترضة بل على ما هو في المحصلين
من الشائين وقد علمت ان موجودية الماهيات ليست بان بصر الوجود وصفه لها بل بان نصير معقولة من الوجود ومحددة به فالمشهور هو
الوجود والفهم هو الماهية كما مر ذكره مراراً وبهذه الشبهة يمتاز مهيبة الممكن عن الممتنع ونقبل الفرض الربوبي ونستمع امر كركن حجة
في الوجود باذن ربها كما اشير في قوله نعم انما امرنا بنبي اذا اردنا ان نقول له كن فيكون لا يتيقن من جهة كل ممكن على ما قربت هي عين وجود
وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدماً عليه قابلاً له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالاً ممتشاة
علم الحق الاول بذاته وعقله لمراتب الهية وشئونه فذلك الوجودات قبل ان تترك وتعد في فصلك كان لها في تلك المرتبة
السابقة اسماء وصفات ذاتية ينبعث عنها الماهيات والاعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة
سابقاً باعتبار معلوميتها التي سبحانه علماً كما لا يهاو عين ذاته كما سبق في حقيقة في مباحث العلم لان معلوميتها في الاول على هذا الوجه
اي باعتبار ثبوتها تبعاً للوجودات الحقائق الامكانية في علم الحق تعالى متشابهة لتلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها
العلمي ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشير اليه ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق ونفدت وتميزت وتعدت في الخارج احدثت مع كل منها
بالذات مهيبة من الماهيات من غير استبعاد جعل بل بقدر فاض ذلك الوجود كما هو شأن كل مهيبة مع وجودها المتميزة عن غيره
فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب اليها اما في مرتبة علمه نعم فالاعيان تابعة
لوجود الحق تعالى الذي هو بعبء علمه بوجودات الاشياء اجمالاً وبمقتضى الاشياء تفصيلاً من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق
اذ العلم بالعلية الثانية مستلزم للعلم بمعلولاها كما سبق سمعك برهان من ذي قبل انه نعم واما في الخارج فذلك لان الفاضل
المجبول ليس الا الحياء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الحقيقة والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان وجود
الاعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للامر الواجب بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا انشأ
به كما مر غيره واما الشبهة المنقبة عن الانسان في قوله نعم هل الى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً فهي شبهة الوجود
المتغير بخصوص باعتبار تميزها بخصوصها لا يلزم النافض وكذا الشبهة المذكورة في قوله نعم كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم
ان ليس للماهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين لا الشبهة الشبوتية لا الشبهة الوجودية الا على ضرب من المجاز ولا حيل
ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائز بالحق اوقافاً سمع الجند البغدادى حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال والان كما كان وذكر
الشيخ عار الدولة في رساله فوائد العقائد في صفه اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحول والاختلاف والمشا
جمال بهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون ان كان كما كان وقال في هذه الرسالة حكاه عن نفسه ابصر كل شيء هالك لا وجهه عابان
كل من عليها فان من غير شك وتجنين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فقول ان الماهيات والاعيان الثابتة

فان قيل لا بد من وجود الله تعالى في كل وقت وفي كل مكان ولا يمكن ان يكون له وجود في وقت واحد في مكان واحد فقط بل هو موجود في كل وقت وفي كل مكان في آن واحد وهذا هو الحق لا ريب فيه

فان قيل لا بد من وجود الله تعالى في كل وقت وفي كل مكان ولا يمكن ان يكون له وجود في وقت واحد في مكان واحد فقط بل هو موجود في كل وقت وفي كل مكان في آن واحد وهذا هو الحق لا ريب فيه

[illegible]

[illegible]

فصل
من حجة القضاة في العبادات
منا ورمزها في التوضيح والبيان
يكون الترتيب في التوضيح والبيان
في العبارة وفي التوضيح والبيان
او على ما يشاء من التوضيح والبيان

لفتن من فوق
 ابي من الجحيم النورية
 من الحق الا انما
 الاستكمال الحق من غير
 في الدنيا والنجاة في
 القصور التي يتقده كل
 خلق الخ جليل الدين
 الذهب بقوله غنة جله
 در همه صورش شامش
 غنمه بعون شبه حق
 آن تجلی حضرت احد
 بوقی غنقدش و در
 جا کشته کل الغانی
 الا جل الک سائر
 العی کیم ریس کیم
 ونقد کیم و در صفات
 البیة الشاذیة صفات
 مع شواهد بر فی
 و در ذراته بر فی
 بالذات والوجود
 النورانی و اعیام
 فاعلا یلیک حقیقه
 ونقصه و کذا الخیر
 فی الغارات العزیزات
 فی الغارات فی
 بالتحقیق علی ان
 ولا تضایف الجواهر
 بولها فی کل شیء
 تعالی مبدء الجود
 معتزلا و کذا الخیر
 ونقصه و کذا الخیر
 و بسبب صفات البیة
 جلالة و جلالة حاله
 اوشة نظمه و
 تصور المذکر فی

[illegible]

وكان لا يصدق النجاشي وأما إذا كان

۲۱۰

[illegible][illegible]

فيكون الاثر في ذاته ممكنا في تحقق الامكان الذاتي فاض الاثر عنه سواء كان الاثر في نفسه ذا وضع ولا واما مؤثره القوة الجسمانية
فلا يكفي في تحققها كون الاثر ممكنا فظ بل وان يكون محل الاثر له نسبة وضعه من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارقة والماء
اذا حدث فيها صورة او كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفصلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفصل وبين غيره وهناك لم تكن المادة هي
الفاعل بل المتوسطة بين المعينين ففرق قان رجعت وقلت البس حدث البدن عند علمه حدوث النفس وهي من الحركات ولا وضع
للبس بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس وان علمه حدوثها المفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما ينبغي بانه
فهو شرط على وجهه ليقض المنع عن العلة لا انه مؤثر في ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حاله في محل فانها غير مؤثرة فيه
بل هي شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه **فصل**
في ان الوجود وحده يصلح للعينية والعلولية اما الاول فلان غير الوجود لا يكون ذا نوع قطع النظر عن وجوده الاشياء بآثارها بالنسبة
اليه الوجود والعدم فلا يكون في ذاته محبة في موجبه في ذاته بل لا يصلح لان يكون علة لوجود شيء اصلا لا وجود ذاته ولا وجود شيء
اخر فكل ما هو سبب لشيء فلا بد ان يكون لوجوده ناشئ في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثر في كل فرض محرز عن المهية لكان اول
بالناشر لان المهية ليست شأنها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا ناشر للعدمية في شيء كما ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها
لكانت ولي بالناشر لخواصها عن شواشب النفا بصير الاعداد على ان ذلك مطلب اخر والذي نحن فيه ان الوجود صالح للعينية مطلقا واما
الشك المذكور اوده الامام الرازي وهو ان الوجودات ما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي مباينة في المهية فان كان الاول قال
ان يكون وجود شيء علة لوجود شيء اخر فلا اول في عدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانها متساوية الاعداد في ذلك
وان كان الثاني فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود
العرض ينقسم الى وجودات الاجناس والعرضية وموود النقسام يجب ان يكون معنى واحدا ولا ان المعقول من الوجود امر بدعي في هذا الامر
المعقول قد مشرك بين الوجودات والاختلافات مما تقع في امور خارجة عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج ولا الوجود
ان كانت مخالفة للمهيات كانت مركبة من جنس وفصل فلزم ان يكون وجود العلول الاول مركبا فلزم ان يصدر عن العلة الواحدة
اكثر من معلول واحد وهو عندنا باطل فقول ان الاصول السالفة تكفي مؤنة ابطال مثل هذه النظائر الواهية وقد سبق
ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه مشكك بالاشد به والاضعيفه والقديم والناخر واما كون الوجود صالحا للعلولية فلا
المهيات غير صالحه للجعولية بذاتها فالذي يصلح لها اما نفس الوجود وانصاف المهية بالوجود لكن الانصاف كما علمت من المراتب
اللاحقة بالمهية وهو منفرج على وجود المهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الانصاف ففي ان المع بالذات ليس الوجود
اعرض الامام الرازي ههنا بان الوجود مهية واحدة فلو كان ناشر للعلة فيه لكانت علة صالحه لكل معلول بانه ان الماء اذا
سخن بعد ان لم يكن سخنا فذلك السخونة مهية من المهيات وحقيقتها في الوجود الفايض عليها من المبادى المفارقة اما ان يوقف
على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية قابلة والفاعل فياضا فبدا فوجب ولم الفاض وان توقفت على شرط
فالموقوف على ذلك الشرط وجود السخونة او مهيتها والاول بطلان ملاقات الماء بشرط البرودة وجود البرودة مساو لوجود السخونة
فليكن ملاقاته شرط الوجود السخونة ايضا لان ما كان شرط الشيء كان شرط الامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاته
الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء فلا
اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك بطريقه الحسن واما الثاني وهو ان يكون المهية هي المتوقفة على الشرط فهو مستلزم
المط فان المهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعي سببا وعلة ولا يخفى بانه في
واجب الوجود فظهر ان المهيات محمولة بانفسها لا بوجودها ففظ ان شي كلامه اقول قد علمت فسادا لان مبناه على ان الوجود مهية
واحدة مقولة على افرادها بالنواط لا بالشكيك ومع ذلك يلزم علمه ان لا ناشر لوجوده نعم في شيء من الاشياء لان وجوده يساوي
لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له في ناشر شيء والمؤثر في
شيء لا بد وان يكون له اختصاص بالناشر والا لكان وجوده كعدمه وكل ما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علة له فلم يكن
وجود البارى سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو

انما هو شرط كونه
معدونا لغيره في ذاته
الاول لا رجوعا في نفسه
نحوث جوهر اخر في نفس وجوده
ان علمه حدوثها المفارق جواب
البدن في ذاته لا في غيره
كل سبب مباينة في اوله من النفس
اولان المعقول من الوجود امر بدعي
لا لا يلزم من حدة في ذاته ان يكون
المعقول ما يلزم من حدة في ذاته ان يكون
كل سبب في كلام الجوان انما هو شرط
كل سبب في كلام الجوان انما هو شرط
لوان الوجود كماله في ذاته
مركبة من جنس وفصل فلزم ان يكون
تباينها في العدد فقط او هي مباينة في المهية
العانية في العدد فقط او هي مباينة في المهية
يصدر عن العلة الواحدة
وجود الوجود كماله في ذاته
من كماله في ذاته
سببا وعلة في ذاته
كل شيء من الوجود امر بدعي في هذا الامر
ان الماء اذا سخن بعد ان لم يكن سخنا فذلك السخونة مهية من المهيات
المتوقف على الشرط وجود السخونة او مهيتها
فالموقوف على ذلك الشرط وجود السخونة او مهيتها
فليكن ملاقاته شرط الوجود السخونة ايضا لان ما كان شرط الشيء كان شرط الامثاله
الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء
اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك بطريقه الحسن واما الثاني وهو ان يكون المهية هي المتوقفة على الشرط فهو مستلزم
المط فان المهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعي سببا وعلة ولا يخفى بانه في
واجب الوجود فظهر ان المهيات محمولة بانفسها لا بوجودها ففظ ان شي كلامه اقول قد علمت فسادا لان مبناه على ان الوجود مهية
واحدة مقولة على افرادها بالنواط لا بالشكيك ومع ذلك يلزم علمه ان لا ناشر لوجوده نعم في شيء من الاشياء لان وجوده يساوي
لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له في ناشر شيء والمؤثر في
شيء لا بد وان يكون له اختصاص بالناشر والا لكان وجوده كعدمه وكل ما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علة له فلم يكن
وجود البارى سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو

فيكون الاثر في ذاته ممكنا في تحقق الامكان الذاتي فاض الاثر عنه سواء كان الاثر في نفسه ذا وضع ولا واما مؤثره القوة الجسمانية

[illegible][illegible]

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان كل ما في العالم من اجزاء متناهية في العدد لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي بل هو وجود ظاهري فقط...

وحلت استغنى عن الكتاب اما الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما بالنقض فباحياج العارضية الى العدم والاسودبة الى السواد وغير ذلك
واما الحل فتصحيح المحاصل بنقض تلك التحصيل ليس بحال بل واجب انما الحال اعطاء الوجود للوجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة
على المطر اما عن الثاني فكون الشيء على العدم لا يكون قديم حتى لا يكون قديم بالموتيرة اولى من قديم لم يكن كان كون الشيء معلولا ليس لاجد
حتى لا يكون احدا كاد ثين اولى بعلة الاخر من الاخر فلا يكون جعل حركة اليد على الحركة المتضاح اولى من عكسها بل كون العلة على خصوصية
ذاتة وحقيقة وهي لما هي من يقضي التقدم بالذات والعلة كقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة
بانه اذا كان الاركان متناهية في الزمان من ارتفاع كل منها ارتفاعا فلا يمكن احدها بالعلية اولى من الاخر فقدم وجه اندفاعها واما
عن الثالث فقول ابتداء الفصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين واستمرارها الى استمرارها لا الى ابتداء فلو استمر الفصد والذات
واستمر فلو ما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المطر واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل الحركات والانتقالات
للاجسام من موضع الى موضع وكسب اسبابا بالحفظ الاشكال ونبات الادوية وبقائها واما عللها الفيزية والبعيدة امور اخرى
كان ذكرها في مقامها **فصل** في ان حدوث كل حادث زما في بقية الحركة دورية غير منقطعة ان العلة الساتة للشيء لا
يمكن ان يتقدم بالزمان ولا ان يتأخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها الفيزية حادثة اذ لو كانت قديمة من تقدم الازمان
لما قدر لها ان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ الملح بالذات لا يمكن
لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستديرا العلة والذات اذ فرض اول علة قد تقدم معها المعلول وقد يوجد فنتسبها
الى طرعة الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فادامت النسبة مكانية محتاجا الى الطرفين فيضمينها وهكذا الكلام مع الصفة
بذلك في ما يخرج به مهيئة المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلا وتتمام النظر قد عرفنا في باب في الادوية الذاتية وغيره فبين
ان السبب الفيزي للحوادث او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالقلام في الاول ويلزم التسلسل والادعاء الى حادث
معية او حقيقة عن الحدوث والتجدد كالحركة والحركة بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبيعة المنقطعة الوجود التي هي
في زمان سابق وحركة سابقة مسبقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي
عند الله وهو علم الازلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدر في حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفاعل
الذي هو التسلسل لعدم عتورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بتقدم البعض منها
البعض والاول بط كاسبق في مباحث العلة والمعلول فبين الثاني قالوا فذلك اما ان تكون حوادث متفاضلة نسبة الوجود
تكون زمانية الوجود والاول بلز منه شالي الآت وهو محتمل فيكون جواز شالي الآت كانت الآت متفاضلة ويكون
السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرضت كك هفت وان كانت زمانية متسالية فهي الحركة والتحقيق في ذلك
انه اذا حدث في مادة امر لم يكن كصورة انسانية في مادة متويزة فقد حصلت علة ذلك الامر لتلك المادة نسبة لو تكن ولا بد
لشئها من حركة تلك المادة لتوجبها بعد بعد كاستحالات في القوة المتويزة وانفعالات لها متصلة بقرب بها مناسبتها
التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة
المعدية فيجوز تقدمها على المعلول او في غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول الى حيث صدور علة المؤثرة واما
المؤثرة فانها يجب مقدارها للامور وجميع العلة المعدية التي هي متجدد الوجود متشابهة حقيقة من الانقضاء والحصول بحيث
يكون حصول شئ منه يمنع الابد فالسابقه مثال ذلك من حركات الطبيعة ان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا يقضي الحد
من حركته المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يحرك منه الى حداثا والمؤثرة تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا
الانتهاء للحركة بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان يوجب ثقل الحركة
من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صاير بحيث يمكن له ان يحرك الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة منبهة الصدد عن الثقل
وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدد صارت فريضة وهذا القرب بعدا لما حصل بسبب الحركة السابقة
فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثال الحركات الارادية من اراد ان يمشي بكفة ظلمانية فببب ضوء سراج
سببه فكلاما وطى تقدم موضعا من الارض براه بنور ذلك السراج ونزع النور على موضع بعد فطافه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول

ان كل حادث زما في بقية الحركة دورية غير منقطعة ان العلة الساتة للشيء لا يمكن ان يتقدم بالزمان ولا ان يتأخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها الفيزية حادثة اذ لو كانت قديمة من تقدم الازمان لما قدر لها ان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ الملح بالذات لا يمكن لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستديرا العلة والذات اذ فرض اول علة قد تقدم معها المعلول وقد يوجد فنتسبها الى طرعة الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فادامت النسبة مكانية محتاجا الى الطرفين فيضمينها وهكذا الكلام مع الصفة بذلك في ما يخرج به مهيئة المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلا وتتمام النظر قد عرفنا في باب في الادوية الذاتية وغيره فبين ان السبب الفيزي للحوادث او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالقلام في الاول ويلزم التسلسل والادعاء الى حادث معية او حقيقة عن الحدوث والتجدد كالحركة والحركة بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبيعة المنقطعة الوجود التي هي في زمان سابق وحركة سابقة مسبقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علم الازلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدر في حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفاعل الذي هو التسلسل لعدم عتورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بتقدم البعض منها البعض والاول بط كاسبق في مباحث العلة والمعلول فبين الثاني قالوا فذلك اما ان تكون حوادث متفاضلة نسبة الوجود تكون زمانية الوجود والاول بلز منه شالي الآت وهو محتمل فيكون جواز شالي الآت كانت الآت متفاضلة ويكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرضت كك هفت وان كانت زمانية متسالية فهي الحركة والتحقيق في ذلك انه اذا حدث في مادة امر لم يكن كصورة انسانية في مادة متويزة فقد حصلت علة ذلك الامر لتلك المادة نسبة لو تكن ولا بد لشئها من حركة تلك المادة لتوجبها بعد بعد كاستحالات في القوة المتويزة وانفعالات لها متصلة بقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة المعدية فيجوز تقدمها على المعلول او في غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول الى حيث صدور علة المؤثرة واما المؤثرة فانها يجب مقدارها للامور وجميع العلة المعدية التي هي متجدد الوجود متشابهة حقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شئ منه يمنع الابد فالسابقه مثال ذلك من حركات الطبيعة ان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا يقضي الحد من حركته المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يحرك منه الى حداثا والمؤثرة تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاء للحركة بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان يوجب ثقل الحركة من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صاير بحيث يمكن له ان يحرك الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة منبهة الصدد عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدد صارت فريضة وهذا القرب بعدا لما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثال الحركات الارادية من اراد ان يمشي بكفة ظلمانية فببب ضوء سراج سببه فكلاما وطى تقدم موضعا من الارض براه بنور ذلك السراج ونزع النور على موضع بعد فطافه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول

الضوء في كل موضع عن تلك المواضع هو نور السراج والعلّة المفعلة والمفعلة هي المشرق وكذا من اراد ان يضيء الى الحج فان تلك الالوان
الكلية تكون سببا اصلا لحدوث ارادات جزئية فمن ثمة يكون كل واحدة منها مفعلا الى الاخرى فانه لا ينفك الى حد من حدود المسافة
الاوانهاؤه الى تلك الحدود سبب لان يحدث فصد آخر جزئي الى ان يخرج من ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك المفاصل الجزئية
المشابهة المؤثرة في الحركات المتوالية هو نقصان الكل وهو مفارن لجميع تلك الحوادث واذ عرفت هذا عرفت ان للعلّة المؤثرة معه
واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المؤثرة وهي ملاك العلّة والابحاد ولذلك الخصوصيات هويات متقدمة ومناخلة لذلك
مقتضية للتقدم والتأخر لا يجمل وتأثير لا يجمل والتأثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فاما
سقوط الجسم الثقيل في المثال الاول كغالب روضة وكذا انتقال الضوء على وجه الارض كغالب روضة نور السراج وغيره والارادات
الجزئية كتحريك روضة الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول لكل من الطبايع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم الى هو الواجب
لصورها المتجددة ولكن فضة في كل فرد من روضه موقوف على صيرورة المادة فيه في القوة شديدة الاستعداد لقبول ذي
الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة
على المادة لان استعداد المادة بالسابقة منها للائحة فاذا لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة تجديد امور سابقة مرتبطة
بالحادث فلا غنى عن وجود امور متسابقة لا اول لها على الاتصال التجديدي فلا بد من وجود امر يجمل الدوام التجديدي على غنى
الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع واخرى باقية عند الله والله يجمل الدوام التجديدي
من الجواهر الجمانية هو الجسم الانداعي الذي يجمل الدوام من الاعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات
منقطعة الى حد فاصل عن غيرها واستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسم دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدؤه والى الله
مصييره وهو اكب سفينة فلكية جسم الله مجربها ومنسبها **المحل الرابع** في القوة والفعل وما يرتبط باحكامها من ان كل حركة
محركة وفي سائر الحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج والاشارة الى ان
النازق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وان كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي ان الامكان الوفوي عرض في تقدير
القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجديد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر
بما يحدث في الاجسام مجملها والاشارة الى حدوث العالم كله ونحو وجود العقليات واثبات الزمان وقاعله وقابله وانه لا
يتقدم عليه شيء الا بالباري جل ثناؤه وفيه فصول **فصل** في معنى القوة ان لفظ القوة يتق بالاشراك اللفظي الاسمي على
معان كثيرة ولكنها اشبه ان تكون موضوعا ولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكن ان يكون مقصدًا لافعال شاة من با الحركات
ليست باكثرية الوجود ويستغنى عنه الضعف كانهما زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى سبب ولا ينافي
اما المبدء فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما
اللازم فهو ان لا يفعل الشيء بسهولة وذلك لان ذلك يزاو الحركات الشاقة ربما يفعل عنها وذلك لان الفعل يصدره عن اتمام فعله
فلا حرج ما دار للانفعال دليل على الشدة واذ ثبت ذلك فقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة في ذلك اللازم
وهو الانفعال ثم ان القوة لها وصفان الجنس لها والالزام اما الذي لا الجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لا
القادر لما صحت منه ان يفعل وضع منه ان لا يفعل كان ضد العقل منه في محل الامكان وخير الجواز فكان الامكان لا ردالة واذا
ثبت ذلك فقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس هو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان
فيقولون للشوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود ثم انهم سمو الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا
بل انفعالا وتأثيرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة او لا كان متعلقا بانفعال فمضها لما سمو الامكان بالقوة سمو الامر الذي يتصل
به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلعًا للمربع خاص بعضها بالمكان
له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه لم يمكن ذلك فيه وخصوصًا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو حركته ذلك الضلع
على نفسه واذ عرفت القوة عرفنا القوى وعرفنا ضد القوى اما الضعيف اما العجز واما المهمل الانفعال واما الضرر واما
غير المؤثر واما ان لا يكون الضد والخطي ضلعًا للمقدار مربع سطح مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بمجهة اخرى فاما القوة فيجب

[illegible]

۱۰۰

قوله
ان يقول من
يسئل القول من
المطوق ان يقول
القاضي المداوي
في المداوي
سؤاله
عن المداوي
الغارات
ان يصعد
ما الفعل
لا يتم
الانفصال
بشيء
مع فعله
ما بالقوة
القابل
الفاعل
عند وجود
عن شيء
ان القوة
من

[illegible]

ای

او ينطبق الوصف في وقت دون وقت بل ضرورة ان يثبت بغير احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادى
 الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها الا الاعداد وتبعية المواد وتخلبها عن بعض الاعداد ليعمل غيرها بعدد لغتها عندها
 باختلاف الاستعداد دون الاقضية والاشجاء **فصل** في طور آخر من النظم واعلم انك لما استقف في مباحث العلة والعلل
 ان العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم ههنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب والاولاد والزراع والمزروع
 والبانى للابنية فليست هي علامافية لوجود ما ينسب اليها بل انها معدت من جهة نسبتها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطى للوجود
 في هذه العلولات هو الله نعم كما اشار اليه بقوله افرأيت ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرأيت ما تحبون انتم تزعونوه ام نحن
 الزارعون افرأيت النار التي تودون انتم ان تاشتبهتم بها ام نحن المنشئون فاشاد الى ان الجمهور ما يظنونه فاعلا ليس الا مباشرة الحركات
 ومبدأ الثغرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطى الحقيقة الوجودية فهو نحو غير اسمه **فصل** في طور آخر من النظم
 ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما
 التي تحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها استعمال مواد والآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة تصدر عنها الفعل بسهولة وذلك نتيجة
 صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وسنعلم في بحث المعادن ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس
 وتثبت بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما تحصل في افعال ليست مقصودة فيها ذلك بل شهوة واضطرار
 ثم يتبعها غايته بالعادة ولم يكن يقصد ولا بتوجيه الا فاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبت صورة تلك الآفاق
 في النفس بل تكرار الا فاعيل ربما يؤدي الحصول امر اخر فيها ليس من قبيلها لانها معدت والعد لا يلزم ان يكون شبيها بما معدلة فملكه
 الفعل غير العادة الناسبة من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي عادة الجأرة بينهما تماثلا
 شديد ثم مع ذلك من في النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في
 الاجسام الفلجربانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وسنعلم معنى الاتفاق والحرف والبعث في مباحث العلة الغائية **فصل**
 في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعله ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعم المتكلمون
 وذلك لذهابهم ان علة الحاجة الممكنة العلة هي محدث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعزوا الفعل ما هو متدرج تحت احدى
 المفعولات التسع العرضية اعني مقولة ان بفعل وهو النابذ النجدة كتنهين المسخ ما دام بسخن وشوبد السود ما دام بسود واما فعل
 بمعنى المعطى للوجود مطلق فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى الموثرة مطلق الفعل هي الامكان واما الفعل النجدي الذي لا
 بقاء له في زمانين كالحرارة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يقتصر الى الفاعل فيحدث لانه البقاء اذ لا بقاء له
 ويصدق فيه ايضا انه يقتصر الى الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سبجا واما المتكلمون فاعزوا بقولهم قد الغنى
 ولا حوا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاد العالم لما ضره وجود العالم ونحو عند المحققين ان وجوب
 وجوده فعلي لا قوام له لا بوجوده جاعلة الفاعل عليه وليس تعلق المع حادث بغيره من جهة مهيبة لانها غير معلولة ولا لاجل علة الشا
 عليه ولا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضروريته بانه بعد العدم والضروري غير معلل فان تعلق الحادث بعلته
 انما هو من حيث لوجوده غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصوره من عين النام الوجودية غير حوى بغيره فوجوده فوجود علة
 هو مقامه وكما له وينتهي سلسلة الافتقار الى ما هو نام للحقيقة في ذاته وبتمام كل نام وغنى كل ذي فاقه وغايتها كل حركة وطلب فضا
 للدور والنسل وهو النام وفوق النام لما ذكرنا فكل ما سواه متعلو بمفقر اليه وقد مر ان الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لها
 ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الاقضية هو بانها كانت موجودة دائما لكنها انما هي امكاناتها واستعداداتها القبول
 بغيرها تعرض لها شيئا بعد شيئا فيتم بها فونها على الوجود فتمت قوتها وجدت بلا ميلة وتراج فظهر ان كل فعل مع فاعلا لسا
 وهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زمني وقال اذ اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زمني او غير زمني
 فانظر في حال فعله فان كان فعله واضحا في الزمان ففاعل ايضا كذلك لعدم انفكاكهما عنه **فصل** في القدرة ليست
 المزاج كانه بعض الأطباء وبما ان المزاج كاستجابة عبارة عن كيفية من جنس او اكل الملوثة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس
 وهي الحقيقة من هذه الكيفيات الاربعة لانها متوسطة بينها منكسة ضعيفة بالنسبة اليها واذ كان كل وجب يكون فعل

هذا هو الحق الذي لا يدور في ذهن احد من المتفكرين ان القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس

المزاج من غير فعل هذه الكيفيات الا انه ضعف منها لانها صفة قوية وهو فاضل عن القوة ولما لم يكن ثابتا للشيء من جنس ما يترتب هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج

قوله
ان القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس

قوله
ان القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس

قوله
ان القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس

قوله
ان القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس وانما القوة هي التي توجب الوجود لا العكس

[illegible][illegible]

والجواب ان من لم يسمع
الوجود الزمان قول الجاهل
الحركة فقال كذا كذا
على الحركة الحقيقية وهو
الافضل الاخر منقطع عن
وهو ان لم يسمع وجود الزمان
قال الشيخ في حقه وهو
الافضل بالحق الاول وهو
معدوم لم يستقبل له بعد
فروقه ذلك بين ما كان
استغنى الخفاء فلا حاجة
فيما قد وجد ان الاستغناء
الذي هو روح الزمان ما
الذي هو روح الزمان ما
وهو الزمان في ذاته
فوقه ان له في ذاته
مع انفسه له في ذاته
وهو ما قد وجد ان الاستغناء
فهم في الوجود كذا كذا

[illegible]

[illegible][illegible]

فيكون الجسم في القوة فيكون الحركة في القوة فيكون الفعل في القوة فيكون
 فيكون الجسم في القوة فيكون الحركة في القوة فيكون الفعل في القوة فيكون
 فيكون الجسم في القوة فيكون الحركة في القوة فيكون الفعل في القوة فيكون
 فيكون الجسم في القوة فيكون الحركة في القوة فيكون الفعل في القوة فيكون

وعلى الثاني ففني انه يتحرك انه وجد في الحركة التي هي القوة فيكون الحركة في القوة فيكون
 القابل الى الحركة بالامكان ونسبة من حيث هو فاعل بالوجود الوجود الامكان متساويان فالجسم غير المتحرك قال صاحب كتاب
 المباحث المشرقة معنضا على انك الاول ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تتحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي
 طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته وان لم يلزم شي مما فانه من ذلك فليكن ان الطبيعة انما تقضي الحركة بشرط حاله متنا
 اوزوال حاله ملائمة فيجد اجزاء الحركة لاجل تجدد الفرق البعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملا
 والعلل ان كانت في اجابها معلوما موصوفة على شرط لم يلزم ذلك الاجاب لغوات ذلك الشرط فقول اذا جاز ثم ذلك فلم لا يجوز ان
 ان يكون انقضاء التحريك بشرط حصول حالة متنا في تجد اجزاء الحركة بسبب الفرق البعد من تلك الحالة المتنا فوه وينقطع الحركة عند
 ذوالها وح لا يمكن ان يدع ذلك الابان يق لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الوجه الرابع فاذ
 يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنستكمل عليها فقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وهكذا
 اما مقداره فهو الابعاد الثلاثة ولا شك انها ضيعه مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها
 امر واحد الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر واحد والجسمية
 من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية يلزمها هذه القابلية واذ اثبت الجسمية
 امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجاز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامر
 المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال وان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فبان
 الجسمية ليست علل الحركة فلم لا يجوز ان يكون عللها هي مادتها المخصوصة اولس كونها الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر
 يلزمي لاجل اقامة البرهان عليه وذلك بكيفنا لاثبات المبادئ الطبيعية والحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاضاع
 والايون كلها عوارض واصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا
 الوضع اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى اوضاع وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه الاوضاع والانتقال ان هو
 الجسم لاجلته وهو سبيل بل فلا بد لهذه الاوضاع من سبيل على ايض لكن لهم اثبات ذلك السبيل على طرق بعضها يثبت على اثبات الامكا
 والقوة لوجود هذه الاوضاع للجسم اذ لازم الهيئة بل لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه اثر واحد وبعضها يثبت على
 اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شي منها من لوازم الهيئة المشتركة لكان كوصوفه
 في الكل اذ لازم الهيئة لان جميع الاثر وهم مع ذلك قد افادوا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها
 في موضعه كما سبنا ذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشأ
 اللزوم جهة الاشتراك لاجل جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم
 بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة وانفا وان كانت الاجسام متغايرة الهيئة والمهيئات وبعض تلك
 الطرق يدع كون الهيولى المتماثلة في الاجسام مبادئ الحركات والاثار المتقنة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض
 القوة والاستعداد وليست هي ايضا مختلفة الامر جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يدع قوله لم لا يجوز ان يكون علل الحركة
 هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لامعني لتخصيص المادة البصورة سابقة عليها واستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسبنا الفيلسوف
 ثم قال ان الفلك غير قابل للكون والفسا فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجل الحصول له فذلك الوجوب ان كان الجسمية
 مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كك فلك الحركة ايضا الجسمية وان لم يكن كل جسم متحرك وان كان الامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان
 لم يكن فلا رتالها لم يكن لللازم بسببه ملازمة الجسمية وان كان ملازمة عاد القسيم ولا يقطع الابان يق تلك الاوضاع غير
 كازمة للجسمية الفلك ففني تجوز للفرق والفتا وانها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة وبواسطة ما يلزمها مع ان تلك
 الاوضاع غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة ايضا كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون
 مادتها خالفة لسائر المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير الجسمية ايضا حصلت الملازمة للجسمية وتلك الاوضاع
 فليقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقضي حركة مخصوصة ولا يلزم

فيكون الجسم في القوة فيكون الحركة في القوة فيكون الفعل في القوة فيكون
 فيكون الجسم في القوة فيكون الحركة في القوة فيكون الفعل في القوة فيكون
 فيكون الجسم في القوة فيكون الحركة في القوة فيكون الفعل في القوة فيكون
 فيكون الجسم في القوة فيكون الحركة في القوة فيكون الفعل في القوة فيكون

بعض ما يثبت على اثبات الامكان
 كما ان من الساس مثل
 الكلام في بعض تلك الطرق
 الذي هو كون الهيولى متماثلة
 لا بما تختلف فيها في الفلكية و
 المنيرة ثم الصغيرة جسمها
 مثل الكلام في قوله تعالى المبدأ
 قول وان كان الامر موجود في
 الجسمية لا الطبيعة البرزوازي

من اشترك الاجسام في ذلك اقول اما المذكور في الفلك فبناء على الغفلة عن احوال المهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل
الحاصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركبة الخارج وعن معرفة ان الصورة
الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجميعها لان الجمعية فيها في غير ما مضى للفلكية والنسبة
او المماثلة وبالمثل للخواص واللوازم المخصوصة في نوع كاستيانه مباحث الصور واما المذكور من يجوز كون الماهية مقتضية للحركة
المخصوصة وسائر الخواص فبناء على الماهية هي بالحققة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى
المذكور ومعنى الصورة بعينها لا يغني بالصورة الامة الا ان المخصوصة ولا يغني الامة الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الامة
بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحركة المذكورة لا تدل على اثبات القوى الطبيعية الا اذا ايدى ان المادة مشتركة و
مقتدرة ذلك لو تكن الحركة منبهة فان قبل المادة لا يصلح ان يكون مبدأ الحركة لانها من حيث هي قابلة والبني الواحد لا يكون
قابلا وفاقا قلنا قد ثبت في باب العلل فساد هذا الاصل ومقتدرة بحركة يكون كافي في اثبات المط وهو الطريقة الخامسة ويمكن
البيان فيه واتقوا ما يتوجه عليه ان الهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك سطل ما قالوه اقول قد علمت بيان اختلاف
جمعي ان يفعل وان يفعل واختلاف حتى القوة والفعل اعني الامكان الوقوع والاحجاب بل احرية واما النفس بلوازم الهيات
فغير وارد اذ معنى الابرار على المعالطة المناسبة من اشراك لفظ القابل ووقوعه نارة بمعنى الانفعال للتعبير ونارة بمعنى الانفعال للكون
فصل في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من الحركة ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة
القدم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحركة
لاحركتها فقط كما يستعمل وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم
ولا ستمحله وجود اجسام بل انما يتحرك ليحتمل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهايتها وبيان ذلك اما اولا فان المتحرك يجب ان يكون
جما او ماديا ويلزم لانها هي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تنها في ذلك لانه ان كان متحرك اخر ويحركه وهو ايضا
متحرك فحال ان يتحرك لا يعد ان يتحرك كحركة اخر فالتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويحرك
وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير مناهية فانه لا يصح الحركة مادام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينهي الى الحركة لا يكون حكمه
حكم الواسطة وهذا يخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ينهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون اثر بالفعل وموجودا بذاته فالحركة
التي لا يتحرك اما ان يتحرك بان يعطى للجسم المتحرك المبدء القريب الذي يتحرك ويحرك على انه غاية يتم بها وخير توجه اليه ومعشوق ومعلو
ان كل قوة في جسم يحرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالحركة التي لا يتحرك لا يصلح ان تكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم
يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسرا فانه بقوة دائمة على الجمعية فهي اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة
وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق الجسم ولا يكون مفارقا عنه بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية
غير خالط للاجسام وجب ان يكون المفارق بطلب الحركة امر ليس له وهذا بطحا علمت فان ان كان مفارقا مشاركا في التحريك فانه
يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية **فصل** في ان المبدء القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة
ليس امر مفارقا عن المادة فتقول اختصاص هذا الجسم يقول هذا الشاير عن مفارق لا يمتح اما لان جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق
اما الاول فلان ان يشارك فيه كل جسم كما عرف وليس الامر كذلك واما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه وهو المط واما الثالث فلك
القوة في المفارق اما ان يكون نفسه لا يوجب هذا الشاير فيكون الكلام فيه كاللزام في المفارق وقد مر ان كان على سبيل
فلا يمتح اما ان يكون الارادة مبرز هذا الجسم بخاصية فيه ولا بل اثره جزا فان كان نائره جزا فكيف اتفق له جسم او وضع
سيما الا فلاك على هذا النظام الدائم والاكثر اذ الاتفاقيات كما يستعمل ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية كثيرة
او دائمة فليس فيها شئ بالاتفاق والجزاف كما يستعمل ان جميعها متوجه نحو غرض كليته فليست ان بالاتفاقه فبقا ان يكون متجاذبة
فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي يسببها يطلب الجسم بالحركة كما لانها الثانية
من احوالها واشكالها وغير ذلك وسنكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حادثة عنها
كالما والاشغ والارض والنفث والهواء اذا انضغط بالقدرة منها الطبيعية بعد زوال مبدء القريب الفاسد الى حالها الطبيعية

فصل في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من الحركة ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة
القدم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحركة
لاحركتها فقط كما يستعمل وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم
ولا ستمحله وجود اجسام بل انما يتحرك ليحتمل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهايتها وبيان ذلك اما اولا فان المتحرك يجب ان يكون
جما او ماديا ويلزم لانها هي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تنها في ذلك لانه ان كان متحرك اخر ويحركه وهو ايضا
متحرك فحال ان يتحرك لا يعد ان يتحرك كحركة اخر فالتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويحرك
وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير مناهية فانه لا يصح الحركة مادام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينهي الى الحركة لا يكون حكمه
حكم الواسطة وهذا يخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ينهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون اثر بالفعل وموجودا بذاته فالحركة
التي لا يتحرك اما ان يتحرك بان يعطى للجسم المتحرك المبدء القريب الذي يتحرك ويحرك على انه غاية يتم بها وخير توجه اليه ومعشوق ومعلو
ان كل قوة في جسم يحرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالحركة التي لا يتحرك لا يصلح ان تكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم
يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسرا فانه بقوة دائمة على الجمعية فهي اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة
وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق الجسم ولا يكون مفارقا عنه بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية
غير خالط للاجسام وجب ان يكون المفارق بطلب الحركة امر ليس له وهذا بطحا علمت فان ان كان مفارقا مشاركا في التحريك فانه
يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية **فصل** في ان المبدء القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة
ليس امر مفارقا عن المادة فتقول اختصاص هذا الجسم يقول هذا الشاير عن مفارق لا يمتح اما لان جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق
اما الاول فلان ان يشارك فيه كل جسم كما عرف وليس الامر كذلك واما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه وهو المط واما الثالث فلك
القوة في المفارق اما ان يكون نفسه لا يوجب هذا الشاير فيكون الكلام فيه كاللزام في المفارق وقد مر ان كان على سبيل
فلا يمتح اما ان يكون الارادة مبرز هذا الجسم بخاصية فيه ولا بل اثره جزا فان كان نائره جزا فكيف اتفق له جسم او وضع
سيما الا فلاك على هذا النظام الدائم والاكثر اذ الاتفاقيات كما يستعمل ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية كثيرة
او دائمة فليس فيها شئ بالاتفاق والجزاف كما يستعمل ان جميعها متوجه نحو غرض كليته فليست ان بالاتفاقه فبقا ان يكون متجاذبة
فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي يسببها يطلب الجسم بالحركة كما لانها الثانية
من احوالها واشكالها وغير ذلك وسنكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حادثة عنها
كالما والاشغ والارض والنفث والهواء اذا انضغط بالقدرة منها الطبيعية بعد زوال مبدء القريب الفاسد الى حالها الطبيعية

وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى بوردته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا خرجت
ومرضت باستبداد بعض العناصر فاذا حوت الطبيعة المدبرة اياها هارتها الى المزاج الموافق ومنه يهبط ايضا ان النفس ليست تخرج
فان المزاج المعدم لا يبعد الى الحالة الاصلية لاستحالة اعاده المعدم **فصل** في كل حادث يكسبه قوة الوجود ما
تجملها كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن بعد لا يجمع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك
لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته انه لو كان منقلا لم يكن بوجدا صلا ولو كان واجبا لم يكن نفعيا ما فاما مكان وجوده غير قوة
الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حاله له بالقياس الى وجوده لا الى امراضه عنه فاذن لا مكان وجوده حقيقة يسبق وجوده
وجود ذلك الممكن وهذا الامكان عرضي في الخارج ليس من الامور العقلية المحضه والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوب الى ما
هو امكن وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكن الوجود المطلق جوهر او اعراضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهر لكان
له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كك لكان واجبا الوجود بذاته لامتناع الامكان وكذا لو كان عرضا فافترس علم انه
ليس لا مكان الوجود مطلقا وجوده في الخارج ثم يمرض له الاضافة من خارج بل الموجود من مكان الوجود هو الامكانات المحصورة حتى
يكون مضافا مشهورا لاحققها في اعراض لوضوعا للاضافة مقومة لا مكان وجوده كذا وجوهر لا يقوم العرض فهو عرضي فحيث
يكون موجودا في موضوع فليس هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهبولى باعتبار ان هذا الامكان امر وجودي
وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي مكانات محمولة الاساسي بعينها بامكان
وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من اسباب الحدوث وحيث يكون حدوثه وكونه فشا يجب
يكون الهبولى للكائن والفاقد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهبولى راسا وهذا لا يلزم ان يكون الهبولى لحدوثه ليسبقها
امكان الوجود فيكون لا مكانا هبولى اخرى فيشلسل وهذا مع الاعلى وجهه سنقف عليه من حيث مداهم مع مجد الصورة على الا
واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا ولا يسبقه موضوع اخر وكل الى ما لا نهاية له لانه متى فرضت كل يلزم ان يسبق
للامكان امكن وما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب لا محذور يكون حادثا ويسبقه لا محذور
سبقا زمانيا الى لا نهاية ثم الهبولى وكذا كل مادة بما هي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان
لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي فعل فتقول ان امكن وجود الصورة صفة موجودة في ميولاها اذا عقلت تلك الصفة
عقلها امكن وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فلها صفة للحوض فاذا احضره الدهن واحضر قدر ما يبعده من الماء كانت
امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل وعقل ما يبعده من الرجال كان امكن وجودهم فهذا يخل شبهة من يقول
ان الموجود كنه يكون مضافا الى المعدوم فان هذا المضاف كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه انضاف اليه وان قيل ان سعة الحوض
صحن الدار كل منهما معنى وجودي القوة معنى عدمي كل منهما بالقياس الى ما يبعده وهو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي
ما يكون بالقياس الى الوجود مطلقا **تلميح** ان بعض الحوادث يكون امكن وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء
يكون امكن وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصخرية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن
مع المادة كما ستعلم علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فنونه على الوجود والعدم سواء
فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين ان الواهب جواد كيفية فل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم
فتبين ان المادة علم لوجود النفس علم هذا الوجه لا غير المادة يحتاج اليها الوجهين احدهما لان يقوم بها الموجود عنها وهذا الكبر
لنفس النظرية والثاني لان يرجح وجود الشيء على عدمه والحاج اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان
يحل امكن الوجود ليرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر لم يكن شريفة فان في بعض النصوص انها توجد فيها فالحاج اليها
لعين احدهما للحدوث وثانيها لان يقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فاما يحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق
في هذا المعنى حل الشبهة في سببية المادة للنفس كما ذكرها في باب بيانها بعد الموت واعلم ان المافوق المحض امكن
له يجب الواضخ والا لكان لوجوده حامل وانما امكنه اعتبارا صرف يعتبره الدهن عند ملاحظة هيبة كنهه فيجد نسبته الى
الوجود بالامكان كما مر **فصل** في ان الفعل مقدم على القوة ان الفضول الماضية او هي ان القوة متقدمة على الفعل

[illegible][illegible]

[illegible]

[illegible][illegible]

[illegible]

من العوارض الخلقية والعوارض النسبية الى الموضع نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد الفاعل
فانظر هذا القول بان الكيف منه فرد فارو منه فرد سلبا حتى وصواب وان الكيف السباحة بمعنى ان ما يحركه عن وجوده
لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فيهم من جعل الخافعة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محجبة بان السيلان
داخل في مهنة السيلان فكونه مهنة مخالفا لما ليس بسيلان ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لا بزيادة خط على خط والحجج
كلها باطلان اما الاول فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفضل المنوع
وهذا غير وارد على ما احتجنا به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوعة كزيادة الفصول وكزيادة الاحاد في العدد فانها زائدة
منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذ ابطال الاسماء الثلاثة فحق الزعم
وهو ان المعنى يوفق ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف فلهذا يجب ان لا نغيا **فصل** في تعيين ان
اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة واثباتها يقع فيها واعلم ان الحركة تكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور مسته والفاعل والغايل
وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالغايل فبيننا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد
علمت ان تعلقها بالفاعل والغايل على ضربين ضرب بوجبا اختلافا في الحقيقة كما يتخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان يفعل ضرب
لا بوجبا اختلافا كما في الزمان والذوات ولوان الماهيات كحركة الصورة النارية وذو جنة الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه
فيستنبط من هذا الا انها موافاة حدود بالقوة على الاصل وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امور متعاقبة بوجه
فلا يجب تماثلا وربما كان ما منه وما اليه ما يثبت الحصول فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركة المنقطعة
وبما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدء فيه هو المثلث بعينه كما في الفلك فباعثان ان هذه الحركة هي
وباعتبار ان اليه الحركة هو المثلث في هذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع البروجي عند الطلوع مثلا غير وضعه
عنده بالتحضر والهوية بل مثله فيكون المبدء غير المثلث بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجبهة الاعدا للمقابلة الى السابق واللاحق
كافة جميع الحدود والاشياء فان كلامها مبدء لشيء ومنه لشيء اخر واعلم ان تسمية هذه الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على المحضا
فان تلك الحدود بالحقيقة اوضاع انية وجودها بالقوة الانها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصريح
جاء الى انها نفس القوة التي وقع فيها الحركة وليس ذلك بصحيح مطبلي كما اشرنا اليه فجدد تلك المقولة نعم بعينها مقولة ان يفعل
اذ نسبت الغايل ومقولة ان يفعل اذ نسبت الفاعل ولهذا ينبغي ان يقع الحركة في شيء منها لانها تخرج عن هيئة والتركيبية
وهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة فارة لانها لو وقعت في هيئة غير فارة لما كان خروج عما يابل معان فيها وبالجملة معنى الحركة في
مقولة عبارة عن ان يكون للمحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد انية بالقوة وليس لتلك المقولات
فردا في مثالان وقعت الحركة في الشيء يجب ان يكون الى الشيء فردا فيكون ان يكون الجسم حالة لشئ غير اذ لا يخرج عن الشئ
حق يكون محركا فيه وان كان في انشاء حركة ترك الشئ فالحركة في غير مقولة ان يفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافا
فانها وقعت فيها التحدد لكن وجود الاضافة غير متعلق بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر كذا الحركة في
حركتها تابعة للحركة اذنية في العامة ونحوها فليق من المقولات التي تصور فيها الحركة الاربعة عند الجمهور وخمس عند الجمهور والكيف
والكم والابن والوضع والسكون بقايل الضد والعدم وتسمية كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطى سماء الجو
لان الله هو عدم بالاطلاق ليس بوجود اصلا والجسم الذي فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة وصفه بغيره ولو لم يكن زائدا
لما فارق الحركة فاذن هذا الوصف للجسم بمعنى ما فيه فلا محالة فاعل وقابل وليس لعدم لاجابة في الاضافا الى شيء لعدم الفرض
في الانسان ما لا ينسب الى وجود وقوة بخلاف عدم الشيء فانه يوجد عند ارتفاع علة الشيء وله وجود ينجم من الانحاء وله علة هي
علة الوجود بالقوة ومن ههنا يعلم ان علة الحركة بضمير فيها معنى العدم كما مر في الاشارة اليه وهذا العدم المع ليس هو الاشياء على
الاطلاق بل هو لاشئ بشئ في شيء ما معبر بحال ما معينه وهي كونه بالقوة **فصل** في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة
من هذه المقولات الخمس اما الابن فوجود الحركة فيه طوكذا الوضع فانه في حركة الحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به
كالجسم الاضي الذي لا يحيط به خلا ولا ملأه اذ السند او على نفسه يكون حركة لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عند عدمه واما الذي مكان

من العوارض الخلقية والعوارض النسبية الى الموضع نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد الفاعل
فانظر هذا القول بان الكيف منه فرد فارو منه فرد سلبا حتى وصواب وان الكيف السباحة بمعنى ان ما يحركه عن وجوده
لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فيهم من جعل الخافعة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محجبة بان السيلان
داخل في مهنة السيلان فكونه مهنة مخالفا لما ليس بسيلان ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لا بزيادة خط على خط والحجج
كلها باطلان اما الاول فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفضل المنوع
وهذا غير وارد على ما احتجنا به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوعة كزيادة الفصول وكزيادة الاحاد في العدد فانها زائدة
منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذ ابطال الاسماء الثلاثة فحق الزعم
وهو ان المعنى يوفق ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف فلهذا يجب ان لا نغيا فصل في تعيين ان
اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة واثباتها يقع فيها واعلم ان الحركة تكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور مسته والفاعل والغايل
وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالغايل فبيننا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد
علمت ان تعلقها بالفاعل والغايل على ضربين ضرب بوجبا اختلافا في الحقيقة كما يتخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان يفعل ضرب
لا بوجبا اختلافا كما في الزمان والذوات ولوان الماهيات كحركة الصورة النارية وذو جنة الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه
فيستنبط من هذا الا انها موافاة حدود بالقوة على الاصل وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امور متعاقبة بوجه
فلا يجب تماثلا وربما كان ما منه وما اليه ما يثبت الحصول فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركة المنقطعة
وبما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدء فيه هو المثلث بعينه كما في الفلك فباعثان ان هذه الحركة هي
وباعتبار ان اليه الحركة هو المثلث في هذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع البروجي عند الطلوع مثلا غير وضعه
عنده بالتحضر والهوية بل مثله فيكون المبدء غير المثلث بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجبهة الاعدا للمقابلة الى السابق واللاحق
كافة جميع الحدود والاشياء فان كلامها مبدء لشيء ومنه لشيء اخر واعلم ان تسمية هذه الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على المحضا
فان تلك الحدود بالحقيقة اوضاع انية وجودها بالقوة الانها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصريح
جاء الى انها نفس القوة التي وقع فيها الحركة وليس ذلك بصحيح مطبلي كما اشرنا اليه فجدد تلك المقولة نعم بعينها مقولة ان يفعل
اذ نسبت الغايل ومقولة ان يفعل اذ نسبت الفاعل ولهذا ينبغي ان يقع الحركة في شيء منها لانها تخرج عن هيئة والتركيبية
وهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة فارة لانها لو وقعت في هيئة غير فارة لما كان خروج عما يابل معان فيها وبالجملة معنى الحركة في
مقولة عبارة عن ان يكون للمحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد انية بالقوة وليس لتلك المقولات
فردا في مثالان وقعت الحركة في الشيء يجب ان يكون الى الشيء فردا فيكون ان يكون الجسم حالة لشئ غير اذ لا يخرج عن الشئ
حق يكون محركا فيه وان كان في انشاء حركة ترك الشئ فالحركة في غير مقولة ان يفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافا
فانها وقعت فيها التحدد لكن وجود الاضافة غير متعلق بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر كذا الحركة في
حركتها تابعة للحركة اذنية في العامة ونحوها فليق من المقولات التي تصور فيها الحركة الاربعة عند الجمهور وخمس عند الجمهور والكيف
والكم والابن والوضع والسكون بقايل الضد والعدم وتسمية كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطى سماء الجو
لان الله هو عدم بالاطلاق ليس بوجود اصلا والجسم الذي فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة وصفه بغيره ولو لم يكن زائدا
لما فارق الحركة فاذن هذا الوصف للجسم بمعنى ما فيه فلا محالة فاعل وقابل وليس لعدم لاجابة في الاضافا الى شيء لعدم الفرض
في الانسان ما لا ينسب الى وجود وقوة بخلاف عدم الشيء فانه يوجد عند ارتفاع علة الشيء وله وجود ينجم من الانحاء وله علة هي
علة الوجود بالقوة ومن ههنا يعلم ان علة الحركة بضمير فيها معنى العدم كما مر في الاشارة اليه وهذا العدم المع ليس هو الاشياء على
الاطلاق بل هو لاشئ بشئ في شيء ما معبر بحال ما معينه وهي كونه بالقوة فصل في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة
من هذه المقولات الخمس اما الابن فوجود الحركة فيه طوكذا الوضع فانه في حركة الحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به
كالجسم الاضي الذي لا يحيط به خلا ولا ملأه اذ السند او على نفسه يكون حركة لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عند عدمه واما الذي مكان

من العوارض الخلقية والعوارض النسبية الى الموضع نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد الفاعل
فانظر هذا القول بان الكيف منه فرد فارو منه فرد سلبا حتى وصواب وان الكيف السباحة بمعنى ان ما يحركه عن وجوده
لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فيهم من جعل الخافعة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محجبة بان السيلان
داخل في مهنة السيلان فكونه مهنة مخالفا لما ليس بسيلان ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لا بزيادة خط على خط والحجج
كلها باطلان اما الاول فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفضل المنوع
وهذا غير وارد على ما احتجنا به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوعة كزيادة الفصول وكزيادة الاحاد في العدد فانها زائدة
منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذ ابطال الاسماء الثلاثة فحق الزعم
وهو ان المعنى يوفق ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف فلهذا يجب ان لا نغيا فصل في تعيين ان
اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة واثباتها يقع فيها واعلم ان الحركة تكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور مسته والفاعل والغايل
وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالغايل فبيننا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد
علمت ان تعلقها بالفاعل والغايل على ضربين ضرب بوجبا اختلافا في الحقيقة كما يتخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان يفعل ضرب
لا بوجبا اختلافا كما في الزمان والذوات ولوان الماهيات كحركة الصورة النارية وذو جنة الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه
فيستنبط من هذا الا انها موافاة حدود بالقوة على الاصل وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امور متعاقبة بوجه
فلا يجب تماثلا وربما كان ما منه وما اليه ما يثبت الحصول فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركة المنقطعة
وبما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدء فيه هو المثلث بعينه كما في الفلك فباعثان ان هذه الحركة هي
وباعتبار ان اليه الحركة هو المثلث في هذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع البروجي عند الطلوع مثلا غير وضعه
عنده بالتحضر والهوية بل مثله فيكون المبدء غير المثلث بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجبهة الاعدا للمقابلة الى السابق واللاحق
كافة جميع الحدود والاشياء فان كلامها مبدء لشيء ومنه لشيء اخر واعلم ان تسمية هذه الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على المحضا
فان تلك الحدود بالحقيقة اوضاع انية وجودها بالقوة الانها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصريح
جاء الى انها نفس القوة التي وقع فيها الحركة وليس ذلك بصحيح مطبلي كما اشرنا اليه فجدد تلك المقولة نعم بعينها مقولة ان يفعل
اذ نسبت الغايل ومقولة ان يفعل اذ نسبت الفاعل ولهذا ينبغي ان يقع الحركة في شيء منها لانها تخرج عن هيئة والتركيبية
وهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة فارة لانها لو وقعت في هيئة غير فارة لما كان خروج عما يابل معان فيها وبالجملة معنى الحركة في
مقولة عبارة عن ان يكون للمحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد انية بالقوة وليس لتلك المقولات
فردا في مثالان وقعت الحركة في الشيء يجب ان يكون الى الشيء فردا فيكون ان يكون الجسم حالة لشئ غير اذ لا يخرج عن الشئ
حق يكون محركا فيه وان كان في انشاء حركة ترك الشئ فالحركة في غير مقولة ان يفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافا
فانها وقعت فيها التحدد لكن وجود الاضافة غير متعلق بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر كذا الحركة في
حركتها تابعة للحركة اذنية في العامة ونحوها فليق من المقولات التي تصور فيها الحركة الاربعة عند الجمهور وخمس عند الجمهور والكيف
والكم والابن والوضع والسكون بقايل الضد والعدم وتسمية كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطى سماء الجو
لان الله هو عدم بالاطلاق ليس بوجود اصلا والجسم الذي فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة وصفه بغيره ولو لم يكن زائدا
لما فارق الحركة فاذن هذا الوصف للجسم بمعنى ما فيه فلا محالة فاعل وقابل وليس لعدم لاجابة في الاضافا الى شيء لعدم الفرض
في الانسان ما لا ينسب الى وجود وقوة بخلاف عدم الشيء فانه يوجد عند ارتفاع علة الشيء وله وجود ينجم من الانحاء وله علة هي
علة الوجود بالقوة ومن ههنا يعلم ان علة الحركة بضمير فيها معنى العدم كما مر في الاشارة اليه وهذا العدم المع ليس هو الاشياء على
الاطلاق بل هو لاشئ بشئ في شيء ما معبر بحال ما معينه وهي كونه بالقوة فصل في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة
من هذه المقولات الخمس اما الابن فوجود الحركة فيه طوكذا الوضع فانه في حركة الحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به
كالجسم الاضي الذي لا يحيط به خلا ولا ملأه اذ السند او على نفسه يكون حركة لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عند عدمه واما الذي مكان

حادث في كل حين صدقنا ما اعجب حال مثل هذا الوجود وتجده في كل ان والناس في هذا من حالهم بحسب الهوى مثل هذا
وهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف فربما يور بصيرة يرى كون ما هو الباطن وما هو الظاهر المتجدد واحداً ولنصف الصانع
الى اثبات الحركة في الجوهر تيمماً لما سبق ذكره فيه فقولنا لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون وطوارق اتيه وله كاليه ونقص
والعالمون بالاشداد الكيفي لا يزداد الكمي ومقابلها فانلون بان الحركة امر شخصي في مسافة شخصية لموضع شخصي اسندوا بان
الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي قابل شخصي بغير قيد ومنه هو معين ليس كونهما بهما نوعيا بل حاله شخصية يتعين بها علها
وقابها وسابرها بكنهها وكذا الرسوم منه يكون واحداً متصلاً لا جزء له بوصف الجزء وبما له اجزاء وحده بالقوة فتقول ان اجاز
ذلك في الكم والكيف والنوعان كون انواع بلانهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امر شخصي من باب الكم او الكيف فليجز
مثل ذلك الجوهر الصوري فيكون اشداً واستكمالاً في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي منهم متفاوت المحصول في شخصيته وحيث
الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى آخر بالقوة في كل ان نفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفى الاشداد الجوهرية من قولهم لو وقعت حركة
في الجوهر واشداد وتضعف وازداد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشداد مثلاً او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فافترس الصورة
الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشداد مثلاً فكان الاشداد قد احدث
جوهر آخر وكذا في كل ان يفرض للاشداد محدث جوهر آخر فيكون بين جوهر وجوهر اخر امكان انواع جوهر غير متناهية بالفعل وهذا
مع الجوهر واما انما في السواد والحركة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر بحسبنا فلا يصح هذا الا لا يكون هناك امر
بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى فقولنا فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين المهيئة والوجود والاشداد في اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشداد ان ارد ببقائه وجوده بالشخص فخطا وانما بان على الوجه المذكور لان
الوجود المتصل المتدرج في الواحد امر واحد زمني والاشداد كاليه في ذلك الوجود والتضعف مجازي وان ارد به ان المعنى الثابت
قد كان منزه عن وجوده ولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي في ذاته فخطا وانما غير ان تلك الصفة
ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة الفعسية من الفعل وذلك لاجل كماله وتنقصه
الوجود بين فلا يحتمل تبديل عليه صفات انية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلانهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل
له حدوث غير متناهية بالقوة بحسب انات مفروضة في زمانه فغير وجود انواع بلانهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق
بين حصول الاشداد الكيفي المستقي بالاستحالة والكمي المستقي بالقياس في حصول الاشداد الجوهرية المستقي بالكون في كون كل منهما لا
تدريجياً وحركة كاليه في وجوده البتة سواء كان ما به الحركة كما او كيفا او جوهر او دعوى الفرق بان الاول ممكن والآخر مستحيل
تحكم بحسب الاجتزاء فان الاصل في كل شيء هو وجوده والمصية تتبع له كما في امر او موضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقياً بوجوده و
لشخصه الا انه يكفي في تحضن الموضوع الجسم ان يكون هناك مادة يتشخص بوجوده ضرورة ما وكيفيته ما وكيفيته ما يجوز له التبدل
في خصوصيات كل منها ولا يرى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما واحد
بالعدد وهو جوهر مضاف على حادثة الشيخ وغيره من الحكماء وحسب ان العقل غير منفصل عن استناد وجود المادة المستبقاة في
كل ان الى صورة اخرى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا يغيرها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا اجاز
ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اى الجسم بالمعنى المذكور غير محمول وان لم يكن كذلك بالمعنى المذكور على الاجسام المتخالفة از الجسمية بهذا
الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعية الصورية التي مادتها الفيزيائية نفس الجسمية الطبيعية وبذلك يخل اشكال الحركة في مقولة
الكم التي اضطررنا المناخرون في حله حتى انكرها صاحب الاشراق وما تبعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار اخر يوجب انعدامه
وكذا انفصاله مقدار عن المقدار يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعرف
بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلاميذه بهذه وقوله
عن هذه المسئلة هذه العبارة اما البتة الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان وفي الاصول الشرقية خوض عظيم في التشكك
ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب اذ لم يكن ثابت كان متميز ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان
استمراره في مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع اول من قطع فكيف يكون عدد غير متناهى متجدداً في زمان محصور

لما كان متجدداً في كل حين صدقنا ما اعجب حال مثل هذا الوجود وتجده في كل ان والناس في هذا من حالهم بحسب الهوى مثل هذا
وهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف فربما يور بصيرة يرى كون ما هو الباطن وما هو الظاهر المتجدد واحداً ولنصف الصانع
الى اثبات الحركة في الجوهر تيمماً لما سبق ذكره فيه فقولنا لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون وطوارق اتيه وله كاليه ونقص
والعالمون بالاشداد الكيفي لا يزداد الكمي ومقابلها فانلون بان الحركة امر شخصي في مسافة شخصية لموضع شخصي اسندوا بان
الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي قابل شخصي بغير قيد ومنه هو معين ليس كونهما بهما نوعيا بل حاله شخصية يتعين بها علها
وقابها وسابرها بكنهها وكذا الرسوم منه يكون واحداً متصلاً لا جزء له بوصف الجزء وبما له اجزاء وحده بالقوة فتقول ان اجاز
ذلك في الكم والكيف والنوعان كون انواع بلانهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امر شخصي من باب الكم او الكيف فليجز
مثل ذلك الجوهر الصوري فيكون اشداً واستكمالاً في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي منهم متفاوت المحصول في شخصيته وحيث
الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى آخر بالقوة في كل ان نفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفى الاشداد الجوهرية من قولهم لو وقعت حركة
في الجوهر واشداد وتضعف وازداد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشداد مثلاً او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فافترس الصورة
الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشداد مثلاً فكان الاشداد قد احدث
جوهر آخر وكذا في كل ان يفرض للاشداد محدث جوهر آخر فيكون بين جوهر وجوهر اخر امكان انواع جوهر غير متناهية بالفعل وهذا
مع الجوهر واما انما في السواد والحركة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر بحسبنا فلا يصح هذا الا لا يكون هناك امر
بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى فقولنا فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين المهيئة والوجود والاشداد في اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشداد ان ارد ببقائه وجوده بالشخص فخطا وانما بان على الوجه المذكور لان
الوجود المتصل المتدرج في الواحد امر واحد زمني والاشداد كاليه في ذلك الوجود والتضعف مجازي وان ارد به ان المعنى الثابت
قد كان منزه عن وجوده ولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي في ذاته فخطا وانما غير ان تلك الصفة
ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة الفعسية من الفعل وذلك لاجل كماله وتنقصه
الوجود بين فلا يحتمل تبديل عليه صفات انية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلانهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل
له حدوث غير متناهية بالقوة بحسب انات مفروضة في زمانه فغير وجود انواع بلانهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق
بين حصول الاشداد الكيفي المستقي بالاستحالة والكمي المستقي بالقياس في حصول الاشداد الجوهرية المستقي بالكون في كون كل منهما لا
تدريجياً وحركة كاليه في وجوده البتة سواء كان ما به الحركة كما او كيفا او جوهر او دعوى الفرق بان الاول ممكن والآخر مستحيل
تحكم بحسب الاجتزاء فان الاصل في كل شيء هو وجوده والمصية تتبع له كما في امر او موضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقياً بوجوده و
لشخصه الا انه يكفي في تحضن الموضوع الجسم ان يكون هناك مادة يتشخص بوجوده ضرورة ما وكيفيته ما وكيفيته ما يجوز له التبدل
في خصوصيات كل منها ولا يرى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما واحد
بالعدد وهو جوهر مضاف على حادثة الشيخ وغيره من الحكماء وحسب ان العقل غير منفصل عن استناد وجود المادة المستبقاة في
كل ان الى صورة اخرى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا يغيرها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا اجاز
ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اى الجسم بالمعنى المذكور غير محمول وان لم يكن كذلك بالمعنى المذكور على الاجسام المتخالفة از الجسمية بهذا
الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعية الصورية التي مادتها الفيزيائية نفس الجسمية الطبيعية وبذلك يخل اشكال الحركة في مقولة
الكم التي اضطررنا المناخرون في حله حتى انكرها صاحب الاشراق وما تبعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار اخر يوجب انعدامه
وكذا انفصاله مقدار عن المقدار يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعرف
بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلاميذه بهذه وقوله
عن هذه المسئلة هذه العبارة اما البتة الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان وفي الاصول الشرقية خوض عظيم في التشكك
ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب اذ لم يكن ثابت كان متميز ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان
استمراره في مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع اول من قطع فكيف يكون عدد غير متناهى متجدداً في زمان محصور

والاشداد كاليه في ذلك الوجود والتضعف مجازي وان ارد به ان المعنى الثابت قد كان منزه عن وجوده ولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي في ذاته فخطا وانما غير ان تلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة الفعسية من الفعل وذلك لاجل كماله وتنقصه الوجود بين فلا يحتمل تبديل عليه صفات انية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلانهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدوث غير متناهية بالقوة بحسب انات مفروضة في زمانه فغير وجود انواع بلانهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشداد الكيفي المستقي بالاستحالة والكمي المستقي بالقياس في حصول الاشداد الجوهرية المستقي بالكون في كون كل منهما لا تدريجياً وحركة كاليه في وجوده البتة سواء كان ما به الحركة كما او كيفا او جوهر او دعوى الفرق بان الاول ممكن والآخر مستحيل تحكم بحسب الاجتزاء فان الاصل في كل شيء هو وجوده والمصية تتبع له كما في امر او موضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقياً بوجوده ولشخصه الا انه يكفي في تحضن الموضوع الجسم ان يكون هناك مادة يتشخص بوجوده ضرورة ما وكيفيته ما وكيفيته ما يجوز له التبدل في خصوصيات كل منها ولا يرى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما واحد بالعدد وهو جوهر مضاف على حادثة الشيخ وغيره من الحكماء وحسب ان العقل غير منفصل عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل ان الى صورة اخرى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا يغيرها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا اجاز ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اى الجسم بالمعنى المذكور غير محمول وان لم يكن كذلك بالمعنى المذكور على الاجسام المتخالفة از الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعية الصورية التي مادتها الفيزيائية نفس الجسمية الطبيعية وبذلك يخل اشكال الحركة في مقولة الكم التي اضطررنا المناخرون في حله حتى انكرها صاحب الاشراق وما تبعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار اخر يوجب انعدامه وكذا انفصاله مقدار عن المقدار يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعرف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلاميذه بهذه وقوله عن هذه المسئلة هذه العبارة اما البتة الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان وفي الاصول الشرقية خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب اذ لم يكن ثابت كان متميز ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان استمراره في مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع اول من قطع فكيف يكون عدد غير متناهى متجدداً في زمان محصور

[illegible]

سورة موعظة عليا
كتبه قلم وورسم الخادم
فاوا انما هو في انعام الدنيا
في المتعة التي فيها المتعة
على نور من

تلك الأنواع ونظام التي مشتق عليه مع ما يزيد ونحو ما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطباع الجسمانية كاستيفاض زيادة الانبضاح
بالرهين فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهر عظيم ثابثا كالاصل وجوهر يقبل وجوده ونسبة ذلك الجوهر
العقل الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة النام الى النفس ونسبة الاصل الى الفرع والله اقرب اليك من كل قريب تلك الجوهر العقلية
بمنزلة اخوة واسعة النور الاول الواجب لا يهاو وما في علم الله وليس تلك وجودات مستقلة بانفسها وانما هي وجودات متعلقة
الذات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي يشهد اذهاننا ولهذا ذكرنا الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه
وجوده للجوهر الجسماني المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشايعين واعلموا
الاشيخين وان اشتمل على طابع الفاضل في موضع سبانه موضع آخر فلنجمع الى ما كان فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز في الكمال والكيفية
يجوز في الصور الجسمانية وكان كلامنا من هذه الاعراض الفارقة السماوات
اخراذ الباقي من كل واحد منهما في موضوع الحركة قدر مشترك فابين طرفين والمشيء بالمشيء خصوصيات الحدود والمشيء فكلما كان في الجوهر
الصورة وكان السواد عند اشتدادها فدا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدأ والمشيء محفوظا وحدته بواحد بالعد كعرو
السواد وواحد بالاهتمام وهو مطلق سواديه والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لا بد ان
يكون جسما اسودا غير له حد وخصيصته غير مشاهية بالقوة بين طرفين فالحق بالحق والمشيء عندهم فكذلك الجوهر الصوري
استكمال التدريج كون واحد زمانيا مستمرا باعتبار متصل تدريج باعتبار الحد وذلك والبرهان على بقاء الشخص هيئتها كالبشر
على بقاء الشخص هناك فان كلامنا من متصل واحد زمانيا والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا
وعند غيرنا من له قدم واسع في الحركة ولو لم يكن الحركة مفصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتدادها غير باق حقا وكذا في الصورة
الجوهرية عند استكمالها وليس الحركة والسرفه ما من ان الوجود الخاص لكل شيء هو الاصل وهو مشعشع بذاته وقد يكون ذاتا قائما
ودرجات هويته ووحده وله بحسب كل مقام ودرجته صفات ذاتية كلية وانفتحت له مع وحدته معان مختلفة من غير غير متجدد
معضربا من الاتحاد قصر مع فالحركة بمنزلة شخص روح الطبيعة كما ان الزمان شخص روح له في الطبيعة بالقياس الى النفس بل
الفعل كالشعاع من الشمس يقتضيه شخصها بالتحصيل ولعلك تقول ابراد اعلى ما ذكرنا من ان الفاعل الغريب
لكل حركة وكل فعل جثما هو الطبيعة لا غير ان لاسمائها الطبيعة محركه للأعضاء خلاف ما يوجب ذاتها طاعة النفس فوجب لا يحد
اعمالها عند تحريك النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعدة والمرض فاعلم وتيقن
ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بوسطها بعض الافعال هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعد
فان تحريك النفس واستخدامها للاولى ذاتي لانها قوة منبعثة عن ذاتها وللأخرى عرضي فتركى وانما يقع الأعياء والرعدة ونحوها
بسبب قصي الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها في البدن طبيعتان معهودتان احدهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى
والخواص الطبيعية تفعل باحدهما الافعال المسماة بالطبيعة كبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجوف الدفع والامساك
والهضم والاحالة والنمو والتولد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالآخرى الافعال المسماة بالاختيارية كبادي
الحركات الاختيارية الابنية والوضعية كالكتابة والشق والفرد والقيام وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذا جنسان من عالم
الحركات معهودتان لها بما هي نفس جويته ولها بما هي نفس عقلية جنود وخواص اخرى من عالم الادراكات جميعها يخدمها طوعا وكرها
وهي كبادي الادراكات الوهية والخيالية والحسية ومبادئ الاشواق والادوات الجوانية والنطقية وهذه الطبيعة المتفكر
مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والاخرى بادية ها كذا وهذا سر المعاد الجسمانية كاستيفاض حقيقة الله تعالى
فانها تنافس برهان اخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا يقيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها
لانها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والثاني بطا المقدم مثله اما بيان بطلان الثاني فلا يها قوة
جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لو تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطابع والقوى لا تفعل الا بمشاة
المادة والوضع وبرهان ان الاجزاء منفرد بالوجود متاخرون عن الشيء ما لم يوجد له تصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه
موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده منفردا بالمادة فكذلك خواصه منفرد بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي ونوسطها في فعل

لا يخلو وهو الاصل في جميع الطباع الجسمانية كاستيفاض زيادة الانبضاح
بالرهين فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهر عظيم ثابثا كالاصل وجوهر يقبل وجوده ونسبة ذلك الجوهر
العقل الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة النام الى النفس ونسبة الاصل الى الفرع والله اقرب اليك من كل قريب تلك الجوهر العقلية
بمنزلة اخوة واسعة النور الاول الواجب لا يهاو وما في علم الله وليس تلك وجودات مستقلة بانفسها وانما هي وجودات متعلقة
الذات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي يشهد اذهاننا ولهذا ذكرنا الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه
وجوده للجوهر الجسماني المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشايعين واعلموا
الاشيخين وان اشتمل على طابع الفاضل في موضع سبانه موضع آخر فلنجمع الى ما كان فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز في الكمال والكيفية
يجوز في الصور الجسمانية وكان كلامنا من هذه الاعراض الفارقة السماوات
اخراذ الباقي من كل واحد منهما في موضوع الحركة قدر مشترك فابين طرفين والمشيء بالمشيء خصوصيات الحدود والمشيء فكلما كان في الجوهر
الصورة وكان السواد عند اشتدادها فدا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدأ والمشيء محفوظا وحدته بواحد بالعد كعرو
السواد وواحد بالاهتمام وهو مطلق سواديه والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لا بد ان
يكون جسما اسودا غير له حد وخصيصته غير مشاهية بالقوة بين طرفين فالحق بالحق والمشيء عندهم فكذلك الجوهر الصوري
استكمال التدريج كون واحد زمانيا مستمرا باعتبار متصل تدريج باعتبار الحد وذلك والبرهان على بقاء الشخص هيئتها كالبشر
على بقاء الشخص هناك فان كلامنا من متصل واحد زمانيا والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا
وعند غيرنا من له قدم واسع في الحركة ولو لم يكن الحركة مفصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتدادها غير باق حقا وكذا في الصورة
الجوهرية عند استكمالها وليس الحركة والسرفه ما من ان الوجود الخاص لكل شيء هو الاصل وهو مشعشع بذاته وقد يكون ذاتا قائما
ودرجات هويته ووحده وله بحسب كل مقام ودرجته صفات ذاتية كلية وانفتحت له مع وحدته معان مختلفة من غير غير متجدد
معضربا من الاتحاد قصر مع فالحركة بمنزلة شخص روح الطبيعة كما ان الزمان شخص روح له في الطبيعة بالقياس الى النفس بل
الفعل كالشعاع من الشمس يقتضيه شخصها بالتحصيل ولعلك تقول ابراد اعلى ما ذكرنا من ان الفاعل الغريب
لكل حركة وكل فعل جثما هو الطبيعة لا غير ان لاسمائها الطبيعة محركه للأعضاء خلاف ما يوجب ذاتها طاعة النفس فوجب لا يحد
اعمالها عند تحريك النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعدة والمرض فاعلم وتيقن
ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بوسطها بعض الافعال هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعد
فان تحريك النفس واستخدامها للاولى ذاتي لانها قوة منبعثة عن ذاتها وللأخرى عرضي فتركى وانما يقع الأعياء والرعدة ونحوها
بسبب قصي الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها في البدن طبيعتان معهودتان احدهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى
والخواص الطبيعية تفعل باحدهما الافعال المسماة بالطبيعة كبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجوف الدفع والامساك
والهضم والاحالة والنمو والتولد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالآخرى الافعال المسماة بالاختيارية كبادي
الحركات الاختيارية الابنية والوضعية كالكتابة والشق والفرد والقيام وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذا جنسان من عالم
الحركات معهودتان لها بما هي نفس جويته ولها بما هي نفس عقلية جنود وخواص اخرى من عالم الادراكات جميعها يخدمها طوعا وكرها
وهي كبادي الادراكات الوهية والخيالية والحسية ومبادئ الاشواق والادوات الجوانية والنطقية وهذه الطبيعة المتفكر
مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والاخرى بادية ها كذا وهذا سر المعاد الجسمانية كاستيفاض حقيقة الله تعالى
فانها تنافس برهان اخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا يقيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها
لانها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والثاني بطا المقدم مثله اما بيان بطلان الثاني فلا يها قوة
جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لو تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطابع والقوى لا تفعل الا بمشاة
المادة والوضع وبرهان ان الاجزاء منفرد بالوجود متاخرون عن الشيء ما لم يوجد له تصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه
موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده منفردا بالمادة فكذلك خواصه منفرد بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي ونوسطها في فعل

فانها تنافس برهان اخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا يقيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها
لانها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والثاني بطا المقدم مثله اما بيان بطلان الثاني فلا يها قوة
جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لو تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطابع والقوى لا تفعل الا بمشاة
المادة والوضع وبرهان ان الاجزاء منفرد بالوجود متاخرون عن الشيء ما لم يوجد له تصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه
موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده منفردا بالمادة فكذلك خواصه منفرد بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي ونوسطها في فعل

[illegible]

او انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فاما لاوضع لها بالقياس اليه يتصور لها فعل في انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون
 مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها او كل مستغنى عنها في الفعل مستغنى في الوجود فكانت مجردة عنها هفت بلزم من هذا
 ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها الا لاوضع للمادة بالقياس اليها والى ما حلف في ذاتها والا لكان لدى الوضع
 وضع اخر هذا في كل ما يفعل المادة او بفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية تمتنع ان يكون لها فعل في
 ماديتها والافتقار للمادة الشخصية على المادة فان جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحركة
 للناور والوطوباء للماء من لوازم الطبيعة من غير تعلق بحيل وتأثير يديها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون الوجود مسببا اعلى من الطبيعة و
 لوازمها واثارها وفي جملة اثارها اللازمة لنفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معنيين في الوجود فالطبيعة بلزم ان يكون امر متقدرا في ذاتها
 كالحركة بل الحركة نفس محمدا باللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها
 وكذا في سائر الاحوال الطبيعية ومعينها مع الطبيعة في الحدوث والتجرد والدور والبقاء الا ان فضل الوجود يبرر بواسطة الطبيعة
 عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكه علته الهبوطي الا ان الصورة فاعلة لها بالاستقلال ووسطا
 او آلة متفدية عليها لانها معارف الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فبلزم مجدا للطبيعة و
 اسما لها في جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك تتجدد بها تتجدد الطبيعة الفلكية كالاسما لان الطبيعة والحركة والكيف
 التي في العناصر من الباطن والركبات **برهان اخر مشرق** كل جوهر جسماني له وجود مستقل عن عوارض مستغنية عنه كالفصل
 عنه نسبها الى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي السمات بالاشتقاق عند الجوهر و
 انها علامات للشخص ومعنى العلامة هي هذا العنوان للشيء المعتبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاق في الفصل النظري
 كالانسان في النبات وكالحساس الحيوان والناظر للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الانسانية
 وتلك الفصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فان كل منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كل من يات بتمثيل
 الشيء باسم لازمه الذاتي وهي بالحقبة وجودات خاصة بسيطة لا مبهمة لها وعلى هذا الموال لوازم الاشتقاق في نسبها بالاشتقاق فان
 الشخص يجرى الوجود اذ هو الشخص بذاته وتلك اللوازم متباعدة عن انبعاث الضوء من المضي والحركة من الجار والناور فاذا انقضى
 هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه الشخصات كلها وبكضا كالزمان والكم والوضع والابن وغيرها فتبدلها ما يعر لتبدل
 الجوهر المستلزم اياها بل بعينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المنكم الوضعي المتجر الزماني في
 يتبدل المفادير والالوان والادواع بوجه مجرد السبدال الشخص الجوهرية الجسمانية وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما
 وجود العرض عرض **تبيين تمثيل** ان كل جوهر جسماني له طبيعة مستقلة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر ياتي نسبة اليها نسبة
 الروح الى الجسد وهذا كما ان الروح الانسانية المتجددة بالي وطبيعة البدن ابداء الخلل والذوبان والتبدل وانما هو مجرد الذات
 الباقية بورد الامثال على الاتصال والخلق في عقله عن هذا بل هم في بعض من خلق جديد وكل حال الصور الطبيعية للاشياء
 فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وضو
 المفارقة الا فالطوبى باقية لا ابد في علم الله نعم ولست اقول لها باقية بقاء انفسها بل بقاء الله نعم اياها وبين العنبرين فربما
 كاشيا لك حقيقة في موضعه فالاول وجوده في بقاء دائر لا في زمانه والثاني وجوده ثابت عند الله غير دائر ولا نال لاسما لان
 شيء من الاشياء عن علمه نعم او يتغير علمه نعم في هذا البلاغ الفهم عابدين **فصل** في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من الصور
 لا يكون حدوثها بالحركة بوجه اخر حاصل ما ذكره كما مر ان الصورة لا تقبل الاشداد وما يقبل الاشداد يكون حدوثها من الصور
 وذلك لانها ان قبلت الاشداد فاما ان يكون نوعها باقيا في وسط الاشداد ولا يفي فان بقي الغير لم يكن في الصورة بل في لونها
 وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فذلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيها ما
 اكثر من ان واحدا لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فمضت صورها عاقبة متعاقبة انية الوجود وبمكث
 هذه الحركة الى جنب الحدبها ان بلزم ثنائي الالات وهي منفردة بالحركة في الكيف وغير الثانية ان الحركة لا تحدث في وجود الموضوع
 وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصير الحركة فيه فاذا تغير

[illegible]

[illegible]

منه فيكون ان من طبيعة الجرم السبلان والبقاء فلو كان العالم كله جرمًا لانفسه في حياة الحياة لكانت الاشياء وهلكت هذه عما
وهي ناسنة على ان الطبيعة المجتمة عنده جوهر سلبا وان الاجسام كلها باقية زائلة في ذاتها والادواح العقلية باقية كما اشترنا اليه وقال
في موضع اخر منه ان كانت النفس جرمًا او من جنس الاجسام لكانت مقبضية سيالة لا تحل لانها اضليل سبلا لانفسه الاشياء كلها الى
الجهول فاذا زلت الاشياء كلها الى الجهول ولم يكن للجهول صورة تصورها وهي علمها بطل انكون فطل العالم اذا كان جرمًا محضًا وهذا
مع اشقي وهذا ايضا صحيح في مجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما مر سابقا من ان الجهول شانه العدم فكما فاضت علمها باصوة من
المبداء الغدث فيها ثم اقامها بايراد البدل وما يدل على ذلك راي بنون الاكبر وهو من اعظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان
الموجودات باقية دائرة اما بقاءها فتجد صورها واما دورها فتدور الصورة الاولى عند مجدد الاخرى وذكر ان الدور قد لزوم
الصورة والجهول انتهى ما ذكره بنفل الشرح في كتاب الملل والخل وسنقل احوال كثير من ساطين الحكماء الدالة على مجدد الام
وتدورها وزوالها في مسانيف الكلام انشاء الله نعم ولنا ايضا رسالة معمولة في حدوث العالم يجمع ما فيه حدوثا ومانيا و
اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة وما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في خصوص الحكم وقرأ في الاخر ان الانسان في الرتبة
دائما وهو لا يشعر بذلك للطاقة الحجاب رفته وتسابه الصور مثل قوله نعم وانوابه مشاهدا وقال في الفوتوحات فالوجود كله متحرك
على الدوام دنيا واخرة لان النكون لا يكون الا عن متكون فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفذ وتولر ولم عند الله بان
اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله نعم العقلية الباقية بقاء الله وتدور اصنامها الجسمانية **فصل** في اقدم الحركات
الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستندة وهي ايضا انما واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل التفرق
والذبول يقتضي الحركات مكانية اذ لا بد للناسي والذابل من وارد واخراج يتحرك اليه يتحرك منه وهي الوضعية تستغنيان عن
الكيفية والتخلل والتكاثف ايضا لا يخرج عن حركة كيفية وهي الاستحالة والتجليل مستحق او مجدد مبدد والاستحالة لا تكون دائمة فلا
بدلها من علة مجدة واحدة مثل ان يجبل الماء بان يقرب منه او يبرد هو منها باعدان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكيفية الكيفية
لكن المكانية اما مستنفدة او منقطعة او واجبة والسعيقان لا لزوم على انصافها لتساوي الابعاد كلها والاخران غير متصلين
فتخلل السكون بين كل حركتين متخالفين جهة والسكون لا يكون الا في الزمان لانها في الحركات كالموت والقي لا بد ان تكون منفصلة
عليه ومانا والزمان يقتضي الحركة حافظة له وهو لا ينفذ بحركة متصرفة بل بما يقبل الدوام التجديدي الاصل والي يقبل هذا الدوام
هي المستندة التي يجوز انصافها دائما فهي غنية عن ساب الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستندة فهي اقدم الحركات واما ان
المستندة اقدم منها فلما مر ان غيرها منقطعة الى سكون لا نه عديمها وهو لو كان عديمها خاصا بصحبة قوة او ملكة مفقوتين الى قابل
زمان في مجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التي هو بقا بلها وقد علم ان حافظا الزمان هو المستندة في المشهور واما انها
اكثر من غيرها في نفسها لا يجمل الزيادة في الكيفية كما في الحركات ولا الشدائد ولا الضعف في السرعة والبطء لما سئل في باحث
الافلاك ولان فاعلمها وغايتها البس امر محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب والبعد عن كونها خارجا عن هذا العالم كما يشهد
غاية الحركات الطبيعية الابدية وتشد حركتها اخيرا كلما قرب من المحرك من الجذب الطبيعي والفسيحة تضعف اجزائها كلما بعدت من الفاعل لذلك
لان البقي كلما هو اقرب من مصدره واصله فيواصلد وقوى وكلما بعدت منه فهو اضعف وهن واما انها اشرف منها فلا انها تامة
والنام اشرف من الناقص والدوربة اشرف من ساب الحركات في قد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستندة وجبان يكون اقدم الاجرام ومنها
واشرفها طبيعة اشرف الفعل وتامة ولامر يستدعي شرف الفاعل وتامة ولامر فهو تامة المسكة لمجدد دجها الحركات الطبيعية
الابدية المستنفدة وجهات الابعاد المكانية كما سيجي موعدا بيان في مباحث البحث ومباحث الفلكيات انشاء الله **فصل**
في اثبات حقيقة الزمان وانه بهيوية الاضالية الكيفية مقدار الحركات وبما مر من لزوم الاضام الوهمي عددها اما اثبات وجوب
الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ
والترك نارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيما اوتى احدها نارة اخرى فحصل لنا العلم بان في الوجود كونه مقدار
فيه مكان وفروع الحركات المختلفة والمتفقة غير مقدار الاجسام ونهاياتها لانه غير قادر وهذه قارة فهو مقدار لا مر غير قادر هو
الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجمع به

فقد الامور العقلية مشارة الى ان النفس
اجزاء زمانية العقل مناطات الاشياء
واما بقاء الطبيعة فباعتبارها بقاءها
مكتبة العقلية فباعتبارها بقاءها
التي عند الكائنات فباعتبارها بقاءها
الميتة والناحية العقلية عند ميتة
من العقول العقلية عند ميتة
جند بار كسوفه وحسب ما يمكن له
وحي علمها الواو والناحية العقلية
يكون ان يكون علة العقلية بقاءها
ان الصورة والناحية العقلية بقاءها
وجود الصورة العقلية بقاءها
اشي بالقول بطلان القول بقاءها
الى السكون لان السكون والناحية العقلية
الحركة والناحية العقلية بقاءها
شبهة بقاءها بقاءها بقاءها
وتشبهها بقاءها بقاءها بقاءها
ورقة المراتب بقاءها بقاءها بقاءها
اخر من الحدود التي بقاءها بقاءها بقاءها
الكما والناحية العقلية بقاءها بقاءها بقاءها
بالنجات الابدية بقاءها بقاءها بقاءها
لا في العين لان الحركة بقاءها بقاءها بقاءها
في امر او شئ بالناحية العقلية بقاءها بقاءها بقاءها
جسدي بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
تقاربه في الية في الصورة بقاءها بقاءها بقاءها
يشي بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
الوقت لانسان بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
فقط بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
ويخرج منقول بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
كلما بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
صار التجليات الانسانية بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
الصفاء والناحية العقلية بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
والذات كسوف بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
ايضا بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
الناحية العقلية بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
لان الكون بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
الوواد كان عديمها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
انه علة قبل المعنى بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها
والناحية العقلية بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها بقاءها

الاعدية

[illegible][illegible]

[illegible]

ما كان على سبيل الاصل والاضاع
فغير محذورة والزاميات تنطقه
على جهة بان يكون كاشفاً
عن الابدى القديم وتضمنت على
حادث حادث موعظ شرط
او متضمنة لكل جامع
كبدنهم

بما لا يشك فيها اني حادثة لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل ببلو بعضها بعضا يلزم ثلثي الآثا وتشاف الخدود وستعلم اسما الله في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا ازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتيب بينهما ولا سببية بعضها بالقياس الى بعض اخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود غير الزمان ليس به امورا منفصلة بل الموجود من متصل شخصي كما وانما قلنا لا وجود له في الذهن فلا يستحال استحالة الوجود في زمانه وازمانات متكررة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كما ذبا والكلام في اسباب وجود الشيء الواقع في نفس الامر وان كان ترتيبها كترتيب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على ان اتصال الاستمرار في المفضل بالذات على ان اتصال الجرد وهو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وسخنها المتوسط ابدا بين حدودها واخرتها التي هي ايضا جزئياتها بوجوده الآن السليما الذي بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة المتوسط من الحركة الى الامر المظوع المفضل فلهذا امر على هو جوهر فاعنا واحد وشئون غير متناهية كما في قوله نعم كل يوم هو في شأن فذلك الامر لا يمكن ان يكون جمعا او جها نيا لما علمت مرارا ان كل جسم او جمعا واقع تحت الزمان والحركة فهو ما انفصل وعقل او ذات الباري سبيل الى الاول لان النفس بما هي معلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجسمية المتبدلة كمرحلة الزمان والزمانات المتجددة المتضمنة على الاستقلال ما الباري له او تو امره الاعلى المستحق بالفعل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جود الرب نعم كما اشار اليه بقوله وما يعلم جود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الامر والكلام الى التكلم من حيث هو متكلم فله الامر خلقها لمخلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجمادات حادثة والذوات تدبر بحسب الوجودات من اجابة الهوى باعن قدرته وعلمه بخلاف امره فانه سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم لم يزل ولا يزال وهو امر خالق ابدا سرورا الا ان امره قد وخلفه حادث لما عرفت من ان الحادث والتجدد لا زمان لهويها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يفعل خلق الله مفعولا ونسبة عالمه امره اليه نسبة الضوء الى المضي بالذات ونسبة عالمه المخلوق اليه نسبة الكائن الى الكائن فان وجود كل شئ كهيئة متأخرة عن وجود الكائنه وهو مقدم عليها جميعا ان في هذا لبيلا غافقا عابدين **فصل** في ربط الحوادث بالفكر

قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في ارتباط الحوادث بالفكر والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم واقر من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة دائمة ودونية ولا ينفصل هذه الحركة الى علة حادثة لكونها البصر لها بدو زمان في ائمة باعتبار روية استندت الى علة قد بدت واحدة باعتبار روية كانت مستندة لحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها لحوادث من حدوث علة مع انها حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحوادث الذي هو موجود هذه القضية هو المنة التي عرض لها الحادث من حيث هي معرضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان مصيها الحادث والتجدد فان كان ذلك الحادث والتجدد ذاتيا لم يكن مفعولا الى ان يكون علة حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجد لها جازنة بوجوب حدث لعله الا للعلول الذي يتجدد اما للعلول الذي هو نفس هذه التجدد والتغير فلا يخبرها حكم عليه بذلك الا اذا عرض له التجدد وتغيرها بدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المصلحة الدائمة وحدث لعله التي ينفصل اليه العلول لحوادث كما ان يكون حدثا دائما ولا يصبغ استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغير ابنته هي ائمة نفس التغير والانقضاء فلهذا الحادث والتجدد لم يكن عليها حادثة وكونها نفس التغير مع ان يكون علة للتغير والمهبة التي هي التغير هي الحركة ولهذا نقول ما بها هبة تمنع ثباتها لذاتها انتهى فوال هذا الكلام وانما نفعت به اشكال كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير الاول ان الحركة امر ينسب ليس لها ذاتها حدوث ولا قدم الاتبعية ما اضيف اليه اذ معناها كالمخرج من الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فبا الحقيقة الخارج من القوة الى الفعل ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد للتجدد وحدث الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امر ابا القوة لا يمكن تفريقها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة لربحان تكون موجودة معه فالوجود الحادث ينفصل سبب حادث يكون موجودا معه زمانا منفردا عليه طبعيا وموجب يكون

بما لا يشك فيها اني حادثة لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل ببلو بعضها بعضا يلزم ثلثي الآثا وتشاف الخدود وستعلم اسما الله في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا ازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتيب بينهما ولا سببية بعضها بالقياس الى بعض اخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود غير الزمان ليس به امورا منفصلة بل الموجود من متصل شخصي كما وانما قلنا لا وجود له في الذهن فلا يستحال استحالة الوجود في زمانه وازمانات متكررة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كما ذبا والكلام في اسباب وجود الشيء الواقع في نفس الامر وان كان ترتيبها كترتيب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على ان اتصال الاستمرار في المفضل بالذات على ان اتصال الجرد وهو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وسخنها المتوسط ابدا بين حدودها واخرتها التي هي ايضا جزئياتها بوجوده الآن السليما الذي بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة المتوسط من الحركة الى الامر المظوع المفضل فلهذا امر على هو جوهر فاعنا واحد وشئون غير متناهية كما في قوله نعم كل يوم هو في شأن فذلك الامر لا يمكن ان يكون جمعا او جها نيا لما علمت مرارا ان كل جسم او جمعا واقع تحت الزمان والحركة فهو ما انفصل وعقل او ذات الباري سبيل الى الاول لان النفس بما هي معلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجسمية المتبدلة كمرحلة الزمان والزمانات المتجددة المتضمنة على الاستقلال ما الباري له او تو امره الاعلى المستحق بالفعل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جود الرب نعم كما اشار اليه بقوله وما يعلم جود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الامر والكلام الى التكلم من حيث هو متكلم فله الامر خلقها لمخلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجمادات حادثة والذوات تدبر بحسب الوجودات من اجابة الهوى باعن قدرته وعلمه بخلاف امره فانه سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم لم يزل ولا يزال وهو امر خالق ابدا سرورا الا ان امره قد وخلفه حادث لما عرفت من ان الحادث والتجدد لا زمان لهويها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يفعل خلق الله مفعولا ونسبة عالمه امره اليه نسبة الضوء الى المضي بالذات ونسبة عالمه المخلوق اليه نسبة الكائن الى الكائن فان وجود كل شئ كهيئة متأخرة عن وجود الكائنه وهو مقدم عليها جميعا ان في هذا لبيلا غافقا عابدين **فصل** في ربط الحوادث بالفكر

قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في ارتباط الحوادث بالفكر والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم واقر من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة دائمة ودونية ولا ينفصل هذه الحركة الى علة حادثة لكونها البصر لها بدو زمان في ائمة باعتبار روية استندت الى علة قد بدت واحدة باعتبار روية كانت مستندة لحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها لحوادث من حدوث علة مع انها حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحوادث الذي هو موجود هذه القضية هو المنة التي عرض لها الحادث من حيث هي معرضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان مصيها الحادث والتجدد فان كان ذلك الحادث والتجدد ذاتيا لم يكن مفعولا الى ان يكون علة حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجد لها جازنة بوجوب حدث لعله الا للعلول الذي يتجدد اما للعلول الذي هو نفس هذه التجدد والتغير فلا يخبرها حكم عليه بذلك الا اذا عرض له التجدد وتغيرها بدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المصلحة الدائمة وحدث لعله التي ينفصل اليه العلول لحوادث كما ان يكون حدثا دائما ولا يصبغ استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغير ابنته هي ائمة نفس التغير والانقضاء فلهذا الحادث والتجدد لم يكن عليها حادثة وكونها نفس التغير مع ان يكون علة للتغير والمهبة التي هي التغير هي الحركة ولهذا نقول ما بها هبة تمنع ثباتها لذاتها انتهى فوال هذا الكلام وانما نفعت به اشكال كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير الاول ان الحركة امر ينسب ليس لها ذاتها حدوث ولا قدم الاتبعية ما اضيف اليه اذ معناها كالمخرج من الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فبا الحقيقة الخارج من القوة الى الفعل ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد للتجدد وحدث الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امر ابا القوة لا يمكن تفريقها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة لربحان تكون موجودة معه فالوجود الحادث ينفصل سبب حادث يكون موجودا معه زمانا منفردا عليه طبعيا وموجب يكون

بما لا يشك فيها اني حادثة لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل ببلو بعضها بعضا يلزم ثلثي الآثا وتشاف الخدود وستعلم اسما الله في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا ازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتيب بينهما ولا سببية بعضها بالقياس الى بعض اخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود غير الزمان ليس به امورا منفصلة بل الموجود من متصل شخصي كما وانما قلنا لا وجود له في الذهن فلا يستحال استحالة الوجود في زمانه وازمانات متكررة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كما ذبا والكلام في اسباب وجود الشيء الواقع في نفس الامر وان كان ترتيبها كترتيب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على ان اتصال الاستمرار في المفضل بالذات على ان اتصال الجرد وهو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وسخنها المتوسط ابدا بين حدودها واخرتها التي هي ايضا جزئياتها بوجوده الآن السليما الذي بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة المتوسط من الحركة الى الامر المظوع المفضل فلهذا امر على هو جوهر فاعنا واحد وشئون غير متناهية كما في قوله نعم كل يوم هو في شأن فذلك الامر لا يمكن ان يكون جمعا او جها نيا لما علمت مرارا ان كل جسم او جمعا واقع تحت الزمان والحركة فهو ما انفصل وعقل او ذات الباري سبيل الى الاول لان النفس بما هي معلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجسمية المتبدلة كمرحلة الزمان والزمانات المتجددة المتضمنة على الاستقلال ما الباري له او تو امره الاعلى المستحق بالفعل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جود الرب نعم كما اشار اليه بقوله وما يعلم جود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الامر والكلام الى التكلم من حيث هو متكلم فله الامر خلقها لمخلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجمادات حادثة والذوات تدبر بحسب الوجودات من اجابة الهوى باعن قدرته وعلمه بخلاف امره فانه سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم لم يزل ولا يزال وهو امر خالق ابدا سرورا الا ان امره قد وخلفه حادث لما عرفت من ان الحادث والتجدد لا زمان لهويها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يفعل خلق الله مفعولا ونسبة عالمه امره اليه نسبة الضوء الى المضي بالذات ونسبة عالمه المخلوق اليه نسبة الكائن الى الكائن فان وجود كل شئ كهيئة متأخرة عن وجود الكائنه وهو مقدم عليها جميعا ان في هذا لبيلا غافقا عابدين **فصل** في ربط الحوادث بالفكر

[illegible]

١٠
 الفصل في بيان الفرق بين
 المصنف والمؤلف
 المصنف هو الذي يجمع
 بين التأليف والتصنيف
 والمؤلف هو الذي يكتشف
 الحقائق العلمية
 والفرق بينهما
 أن المصنف هو الذي
 يجمع بين التأليف
 والتصنيف
 والمؤلف هو الذي
 يكتشف الحقائق
 العلمية

[illegible]

و
سجلان لغیر
عند القوم والاعمال
غیر مفید بالانبات و النبات و
النبات غیر مفید بشئ و شجر و سائر
غیر از دو کلمه و از افعال و اشیاء
الزمان و جمع و کمال و فعل و
ع با هو الی غیر عند التحقیق
سوی ما عند بعض احوال
جوهری و مفصل احوال و
قابله الخلق و غیره
و اینها

الاتصال المتدبج في نفسه فحال الزمان مع القصور الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار العليقي مع الصورة الجبرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجتمع من تقارب العضا ومن تامل قبله في مهنة الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار في العقل وليس عرضها لما هي عارضته عرض محجب لوجودها كالعوارض الخارجية لاشياء كالبياد والحجارة وغيرهما بل الزمان من العوارض الخيلية لما هو مرسوم بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان لا بقدر وجوده ولا عارضته ولا معروضيته بينهما لا يجسب الاعتبار بالذات وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا يجدر لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار لا يجسب بخلاف ما اضيف اليه في الذهن ونفعا وحدته واستمراره والعجب من القوم كيف قروا الزمان هوية متجددة اللهم الا ان عنوان ذلك ان مهنة الحركة هي مهنة التجدد والانقضاء بشئ والزمان كبشئ ولهذا رأى صاحب المنولوجيات ان الحركة من حيث ثقتها هي عين الزمان وان غايته من حيث هي حركة فهو لا يزد عليها في الاعيان بل في الذهن فظنا ان العنبر من حيث هي حركة فقط **تعتيق احصاء** ذكر في الشفاء ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجوده الا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر مفهم ومنهم من جعل له وجوده الا على انه امر واختاره نفسه بل على انه نسبة على جهة ما الامور ايها كانت الى امور اخرى ايها كانت تلك الاوقات لهذه فتخيل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض اخر اي عرض كان فهو وقت لذلك لا تركط لوج الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا وحدا على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهر اجساميا هو نفس الفلك الا فوضوهم من عده عرضا فخله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اى مرة واحدة هذه هي المذاهب المتكثرة في الاعضاء السابقة في مهنة الزمان التي احصاها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان مقدار الوقت والاشارة من المتكلمين اغفلوا تلك المذاهب من المذاهب الى الرابع من جعل الزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من مقدمة الفلاسفة ومنهم من وضع ادراج في الطبايع الامكانية لكن لا على ان يعتبر به تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الرأى منسوب الى فلاطون الالهى وبعض اشباعه ومشروع الفريقين استعماله ان يقع تعقيب ذات الزمان والمدة أصلا لا يعين نسبة ذاته الى المتغير فليس في ان لم يقع فيها شئ من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والتمدد ولا فصل لها قبلها وبعديات لا متجهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعترفت نسبة الى الذات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمى من تلك الجهة بالتمدد وان اعترفت نسبة الى ما في الحركات والتغيرات من حيث خصوصها فيه فذلك هو الدهر المداهر وان اعترفت نسبة الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المستحق بالزمان وصاحب المباحث الشرقية يخرج في امر الزمان وقبشة في شرحه ليعون الحكمة للشيخ الرئيس بديل فلاطين فقال في المباحث الشرقية بعد ذكر المذاهب ما يورد عليها من الشكوك واعلم اني لا الانما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان فليكن طبعك من هذا الكتاب سقفا القول فيما يمكن ان يقع من كل جانب واما تكليف الاجوبة فبعضها لغوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسئلة وقال في شرحه عيون الحكمة بعد نظر في الآراء وابراد الشكوك ان الناصر بن المذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم ان يغفلوا شئ من مضامين المباحث المتعلقة بالزمان لا بالاجماع الى المذهب فلاطون والافرسبغ في الزمان هو مهنة هبة وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعراض الثلاثة المذكورة التي بها يسمي سرمد او دهر او زمانا ثم قال واما مذهب فلاطون فهو الى المعاليم البرهانية الحقيقية قريب وعن ظلمات الشبهات بعد ومع ذلك فاعلم النام ليس الا من عند الله وقال ايضا مورد اعلى مذهب ارسطاطاليس ان يهيم العقل حاكمه بان الداهل كان هو قبل حدوث هذا الحادث البوي وانه الان موجود معه وانه سبقتي بعده فلو كان بغايب القبلية والمعية والبعدي بوجه وقوع التغير في ذات ذلك التي المحكوم عليها هذه الاحوال لزم التغير في ذات الوجود وذلك لا بقوله عاقل قلن قلم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لا منعه وصف الله نعم بالفضل والمعية والبعدي بسبب وقوع التغير في شئ اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان ذلك وهذا قول الاما فلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شئ من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المستحق بالدهر والسرمد وان حصل في الحركات والتغيرات فيحصل لها قبلها قبل بعديات وبعديات بعد قبلها لا اجل وقوع التغير في هذه الاشياء انتهى ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان الفاطم وجوده هوية بقرينة من نصرة الذات بما لا تحلل جعل بين وجوده والهاو وجوده والتبها التي اوردتها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة فجميعها محملة العقد مدفوعة بالصعوبة بفضل الله حيث يحسن حلها

[illegible]

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript page. The text is written in a cursive style and appears to be a continuation of a narrative or a list. The page is numbered '10' in the top right corner. The text is written in a dark ink on a light-colored, aged paper.

اندر

فان الله لا يهدي القوم
الضالين

فمنها الصفة من قوله لا يصف الا بغير
مما لا يفهم من قوله لا يصف الا بغير
فقط

المقدم على كل واحد من هذه الأقسام
 من حيث هو مقدم على كل واحد من
 الأقسام التي هي من جنسها
 المقدم على كل واحد من هذه الأقسام
 من حيث هو مقدم على كل واحد من
 الأقسام التي هي من جنسها

يحدث العلة على حدوث المعلول لا ان لا يمنع غرضهم من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وفيه
فكل وقت يحدث للنفوس مجموع اخر وكذا العالم بحدته يحدث كل حين ولا يدل هذا على انها اعداد لحدوث التي كل منها في وقت لحدوث
عما ذكره واما ان انتهاء الحوادث البينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب لا دليلنا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي لانها من
جانب اخر فان حركات اهل الجنة لانها في طامع ان في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكره خامسا ان الازل ليس وقتا محددا له
حالة معينة بل هي عبارة عن نفى الاولية فالحدوث الزماني الذي يسبقه العدم يمنع وقوعه في الازل مع انه محتمل مادته الوهم بالحدوث
بالصحة بان يوقم حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث اقل من ذلك مع وان
لم يكن فللصحة مبني وهو محتمل هذا الكلام فادخا في الصحة اعني العندة فكذلك اصبحتنا وعما ذكره سادسا ان المراد بالحصر ان
يكون للشيء ظرف ونحوه لتسلم ان الحوادث محصورة من الجانب لا دليلنا ثم غارض ذلك يصح حدوث الحوادث وعما ذكره سابعا انه
ان غرضهم بما ذكرتم ان يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعد ما عفا ذلك بطلان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون
الجسم موصوفا بها وان غرضهم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعد ما ذلك
الحادث بل بعد ما غيره من الحوادث فلا نشأ في عدم وحدة الجمول وعما ذكره ثامنا وهو قريب لما اخذنا سابقا في مقدمته على
الوجه انك استمر بينهم وجوها من اجل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا ينج عن الحوادث اذ اعني العالم مجموع الاجسام فانه لا ينج
عن الحركات وغيرها وان غوايه المجموع بما هو مجموع فقدم ان ذلك وان كان صحيحا فان لا عدد الحوادث في كل حين مجموع اخر لكن لا ينفعهم
وان غوايه كما يقولون ما سوا الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان الموجودات الممكنة امور لا تستلزم اصلا فيكون المقدم الاول
منفوضه باطله واما المقدمة الاخرى هي ان ما لا ينج عن الحوادث لا يسبقها فبما حطل ان اريد ما لا يسبق احادها فانه من البين انه
مقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به ان لا يسبق جميع الحوادث فالجواب ان لا يصح لها اصلا حتى يسبقها شيء
فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين على النزاع فان على مذهب النجس لا يصح خلوا الاجرام العقلية عن الحركات اصلا ولا يسبقها
سبقا زمانيا اي ما خلت عن احاد الحركات فقط وان كان المتحرك يتقدم على الحركة فقدم ما اذا سبقنا جون ههنا الى الرجوع الى انما
نهاية الحوادث وقد سبق الكلام في هذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحرم بفضل الله وتوفيقه قد رخصنا هذا
السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقة كل شخص من الاجسام وطباعتها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني
السابق عليها ومخاها انما المقدمتين اعني كون جواهر العالم لا ينج عن الحوادث لذاتها وكل ما لا ينج عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانا فالعالم
جميع ما في حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وفي البعض له موعد وسنعود اليه انشاء الله ثم واعلم ان اكثر الناس
يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وغرضهم في خلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وقولهم لا نعلم
ان غوايه ان يحتاج الى الصانع الموثق خصمهم قائلة على انه واجب واكد انه فائل بافتقاره الى الموثق وحدوثا وبقاءا فانا وصفه وان غوايه
به ان العالم ليس بغير عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف لان العالم حيلة ما سوا الله عندهم والزمان من حيلة العالم فكيف يتقدم الزمان على
ليكون تقدم العلة عليه فقدم ما زمانيا وان افترضوا مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس واجب
الوجود وان عنوان العالم ليس بل فيقال ما اردتم بذلك قد يعني به معنى عرفيا وهو استمرار الوجود زمانا طويلا ودوام العالم ببقاء
المعنى لانواعه في المشهور لدى الجمهور وان غوايه ان كان وقت لم يكن فيه العالم فهو محال فلهذه الالهي قبل العالم وقت لم يكن
فيه العالم اذ هو متميز له قبل الوقت وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بان في نفسه الازل وعاد الزيد والمحدث والحدوث
وان قال في ذلك الدهن مناه سلم له ان الفقد الذي في ذهنه من اعداد الحركات مناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على
غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما في ايضا حادث وان قال اعني بالحدوث انه كان متصلا ما وجد ان اردت مفهومه كان السبق الزماني
فهو مع كونه متصلا بالخالق مذهب لا يستدعاه وجود الزمان قبل العالم وهو من حيلة العالم وان اراد به السبق الذي في خصمه قائلة
به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن يتقدم على وجوده فقدم ما وان قال ان الباري مقدم على العالم بحيث لا يكون بديله
وبين العالم زمان فليس هذا مذهبنا اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكماء بعينه فبمعنى المتقدم للحقيقة
التي هو الحقيقة تقدم فلا ينعين النزاع ههنا الا ان يقول احد الخصم ان توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته

والصحة بان يوقم حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث اقل من ذلك مع وان لم يكن فللصحة مبني وهو محتمل هذا الكلام فادخا في الصحة اعني العندة فكذلك اصبحتنا وعما ذكره سادسا ان المراد بالحصر ان يكون للشيء ظرف ونحوه لتسلم ان الحوادث محصورة من الجانب لا دليلنا ثم غارض ذلك يصح حدوث الحوادث وعما ذكره سابعا انه ان غرضهم بما ذكرتم ان يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعد ما عفا ذلك بطلان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها وان غرضهم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعد ما ذلك الحادث بل بعد ما غيره من الحوادث فلا نشأ في عدم وحدة الجمول وعما ذكره ثامنا وهو قريب لما اخذنا سابقا في مقدمته على الوجه انك استمر بينهم وجوها من اجل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا ينج عن الحوادث اذ اعني العالم مجموع الاجسام فانه لا ينج عن الحركات وغيرها وان غوايه المجموع بما هو مجموع فقدم ان ذلك وان كان صحيحا فان لا عدد الحوادث في كل حين مجموع اخر لكن لا ينفعهم وان غوايه كما يقولون ما سوا الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان الموجودات الممكنة امور لا تستلزم اصلا فيكون المقدم الاول منفوضه باطله واما المقدمة الاخرى هي ان ما لا ينج عن الحوادث لا يسبقها فبما حطل ان اريد ما لا يسبق احادها فانه من البين انه مقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به ان لا يسبق جميع الحوادث فالجواب ان لا يصح لها اصلا حتى يسبقها شيء فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين على النزاع فان على مذهب النجس لا يصح خلوا الاجرام العقلية عن الحركات اصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا اي ما خلت عن احاد الحركات فقط وان كان المتحرك يتقدم على الحركة فقدم ما اذا سبقنا جون ههنا الى الرجوع الى انما نهاية الحوادث وقد سبق الكلام في هذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحرم بفضل الله وتوفيقه قد رخصنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقة كل شخص من الاجسام وطباعتها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني السابق عليها ومخاها انما المقدمتين اعني كون جواهر العالم لا ينج عن الحوادث لذاتها وكل ما لا ينج عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانا فالعالم جميع ما في حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وفي البعض له موعد وسنعود اليه انشاء الله ثم واعلم ان اكثر الناس يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وغرضهم في خلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وقولهم لا نعلم ان غوايه ان يحتاج الى الصانع الموثق خصمهم قائلة على انه واجب واكد انه فائل بافتقاره الى الموثق وحدوثا وبقاءا فانا وصفه وان غوايه به ان العالم ليس بغير عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف لان العالم حيلة ما سوا الله عندهم والزمان من حيلة العالم فكيف يتقدم الزمان على ليكون تقدم العلة عليه فقدم ما زمانيا وان افترضوا مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس واجب الوجود وان عنوان العالم ليس بل فيقال ما اردتم بذلك قد يعني به معنى عرفيا وهو استمرار الوجود زمانا طويلا ودوام العالم ببقاء المعنى لانواعه في المشهور لدى الجمهور وان غوايه ان كان وقت لم يكن فيه العالم فهو محال فلهذه الالهي قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم اذ هو متميز له قبل الوقت وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بان في نفسه الازل وعاد الزيد والمحدث والحدوث وان قال في ذلك الدهن مناه سلم له ان الفقد الذي في ذهنه من اعداد الحركات مناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما في ايضا حادث وان قال اعني بالحدوث انه كان متصلا ما وجد ان اردت مفهومه كان السبق الزماني فهو مع كونه متصلا بالخالق مذهب لا يستدعاه وجود الزمان قبل العالم وهو من حيلة العالم وان اراد به السبق الذي في خصمه قائلة به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن يتقدم على وجوده فقدم ما وان قال ان الباري مقدم على العالم بحيث لا يكون بديله وبين العالم زمان فليس هذا مذهبنا اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكماء بعينه فبمعنى المتقدم للحقيقة التي هو الحقيقة تقدم فلا ينعين النزاع ههنا الا ان يقول احد الخصم ان توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته

[illegible]

وصفاته ويقول الآخر يكفي وجوبه بين المثل من غير المثل وأعلم أن مسئلة ابطال النقطيل واثبات الصانع المبدع الذي يفيد الوجود
مزدون ساخن على أنه وحادث بصيرة أنه محال من أعظم المهمات وأفضل العلوم والمسائل فإن من لم يعرف توحيد الفعل لم يعرف
لم يعرف توحيد الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات وإذا علم الإنسان
هذه المسئلة وعلم مجرد النظر وبقاتها وكيفيتها معادها ووجعها بعد ما عرف مبدأها وواقعها ووجدانها ضد حصول العلم
عظيم ولا يزال بما يفيد من العلوم والمسائل وهذه المسئلة إذا عرفت وأحكمت وعلت سباب حدوث الحوادث ودرنور الدائر
هويات الأجسام وطبائرها متجدة لحظة فلحظة كما أشاد إليه الفرائز وقوم البرهان من غير أن يتخلل بها فاعده حكمه ففقدت
قواعد الأصول إلى عالم الكشف الشهود العقلي تمهيدا بوضع طريقته وأحكم سبيل والناس يتجهون في أن الواجب الوجود إذا لم يشهد
لم يشع له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الإنسان معتقدا إلى بنى البحث ما لم يثبت هذه المسئلة وأخواتها وإذا ثبتت مسئلة
العلية والمعلول صح البحث وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العينية الحزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها مقول
أصلا فالتألف بعض الغراء قول القائل العالم قديم الزمان هو محض لا طائل تحته إذ يقال له ما الذي يعنى بالعالم فاما أنه يقول
عنيت به الأجسام كلها كالسموات والأرضيات وما أنه يقول عنيت بكل موجود سوى الله فان عنى بذلك المعنى الثاني فعلى هذا
كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير مؤلف الوجود على الزمان وان عنى بالمعنى الأول فلم يجز أيضا لان معناه أن الأجسام
موجودة منذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بأن الزمان سابق على الأجسام في الوجود وليس كذلك فان الأجسام سابقة الوجود على الزمان
والزمان متأخر عنها وإن كان ذلك بالرتبة والذات وإن قال ليس المراد هذا ولا ذاك فحق لا غلظ من قوله إلا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما
فهمناه وأما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العيان وإن زعم أن الأجسام موجودة منذ كان الحق فهو خطأ عظيم
لان الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن صا دل أن العالم موجود الآن مع الحق فهو خطأ عظيما
فبحث الحق باحدية ذاته لا زمان ولا مكان وإن لم يخرج منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن ولا غير
معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما أنه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير أن
أصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم يفرق الحق عن الزمان كما لم يفرق عن المكان عند العوام الذين يزعمون أن جسم مكاني
كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي بالحاصل للعارف في أول سلوكه وهو أن يقع سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي
من غير فرق وهذا ينبغي عند العارفين وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن ذكره انتهى أقول أن ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب
حدوث العالم إذ انما التوهم في الأجسام الفلكية وأهميات العناصر قائلون بأن زمنية تقع إلى المستقبل كعينية إلى الماضي وللبسوا
عاجزين عن ذلك كل ما افاده حتى قوله أن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس
إلى مرجله ومع ذلك ذهبوا إلى أن ذلك لا يخلو من غير ما فهمنا أن نفس الأجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زمان فلا يرد
عليه ما أورده أصلا والمضيق هذه المسئلة إلى ما حققناه وتفرنا بآثارنا في هذه الدورة الإسلامية أذكاء الأساطير وسأ العالم
لم يصلوا إلى كنه هذا السر والالامهم منهم ذلك لأن الدواعي كانت مستوفزة عليها في هذه الأزمنة وأرب ما وقع الاحتجاج بنية
هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهوان العالم مناهي القوة وكل مناهي القوة مناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليا
فالعالم يستحيل أن يكون أزليا ولا يرد عليه ما أورده صاحب الطارحات بأننا نفران العالم مناهي قوة البقاء لكنه غير مناهي البقاء
لأنه لا لقوة بل لأن علته دائمة وهي مبدأها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها فقلت فلو غير مناهي البقاء لكان
ولا لقوة كلام مجمل فلفظ لانه أن أراد به أنه يجب عينية لا مكانية ليس بالقوة البقاء بل بوجودها القابض عليها من الواجب بقاء
فعل هذا غير مقصود السندل أو ربما ادعى أن وجود هذه الجواهر الجسمانية مناهي القوة لأنها من حيث مبادئها ليست ذات قوة
غير متناهية كغيره هي بحسب ما لها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير مناهي القوة وإن أراد به أن ذاتها الوجودية وهويتها الثابتة
على ما جعل ابتداء ليست بلامناهي القوة لانه لم يسم من العلة الدائمة القوى لا آثار فقول هذا يمكن على وجهين أحدهما أن وجود
الشخص المتناهي في القوة والقدرة مبدع إنما لا ينفصل منه لا آثار ولا فاعيل الغير المتناهي بامداد المبدع العال كما يدل عليه ظاهر
كلامه فان وجوده الاعراض والآثار والأضال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهري أقوى الوجود من جميع ما يتبعه ففرض الوجود

[illegible][illegible]

كان كذلك فالبقي في ذلك الآن الله هو الفصل المشترك موصوف به وهما ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يلا

[illegible]

فصل في بيان ان الزمان لا يتصل بالمكان
والا فاما ان يتصل
فليس هناك
اول زمان
وجوده
فصل في بيان ان الزمان لا يتصل بالمكان
والا فاما ان يتصل
فليس هناك
اول زمان
وجوده

فصل في بيان ان الزمان لا يتصل بالمكان
والا فاما ان يتصل
فليس هناك
اول زمان
وجوده

لا يتصل بالمكان كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسب ما في كل آن قرب جديدها الى الغاية وبعد عن المبداء وهي انما يحصل
بعد الآن الذي هو الفصل المشترك في جميع الزمان الذي بعده في جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كالامانة التي هي المفارقة بعد
المانه فمثل هذه الامور لا يكون اول آنات التحقق والافان ان يتصل ذلك الآن بالذات هو الفصل المشترك فلم يتشأن الآن ان يتصل
بينها زمان فليزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمانه والامانة مثلا هو بالحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل
في الآن الذي هو طرفه من الحركة القطعية لحدثة لانه آخر آنات السكون وبضاد ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبداها فكيف
يصدر ان المخرج يجب وقوعه فيه متوسط بين مبداء المسافة ومنهها ما واما بعد ذلك الآن فلا يخرج عنها ان من آنات زمان الحركة ولا يخرج
من جزائه ولا يمكن ان يخلو ذلك الآن ان ترفع السائل بين الآنات فاذن هي موجودة في من مافة في كل آن منه وليس لها ان ابتداء
المحصول وكذلك ما لا يمت حصوله الا بالحركة ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية وباضاف ما يخص وجوده بان حفظ كالأموال الآتية
الوجود فيها بما بعدهم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن ولا يكون لغيره ان اول شخص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول
فلنستكمل في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن والآن اذ وجد فغيره لا يخرج اما ان يكون غير محيا وكان متصفا
فيكون الآن زمانا والآن زمانا ههنا وان كان دفعه فاما ان يكون ان عدمه فمافان الآن وجوده وهو ينشأ الى الآتي وذلك يمنع
واما ان يكون من اجاعته وتخرج لا يخرج اما ان يكون بين الآتي زمان متوسط فيكون الآن مستمر في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما
متوسط فلم يتشأن الآن ان تخرج الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه ترك الزمان عن الآنات المتشابهة
والكل في فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا فم ثالث من حدوث وهو صحيح فان قلت ههنا ان عدم الآن في جميع الزمان الذي
بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو اما ان يحصل تدريجا او دفعة
فيعود الاشكال فلما ابتداء التولد معينا احد ما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك البق وثانيهما الآن الذي يحصل فيه او لا
فقول ان ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدم ابتداء هذا
المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصله لانه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصله فيه وكذلك
السكون واعلم انه يستدعي في النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة الآن جميع الامور الآتية كالوصلات الى حدود المسافات والوصول
الى ما اليه الحركة والربع والتشديد في سائر الاشكال والنفاس وانطباع في احد الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الاخر وكل ما يكون له
ابتداء المحدث ثم يسم وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني اعني حصول التدريج بالحركات القطعية ومفادها ان الزمان وكل ما
يتبعها من الهيئات الغير الفارقة بالذات وبالعرض كالاصوات ومثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها
كحدوث الزوايا وبالحركة كزاوية المسامحة لحدثة بين خطين متطابقين موازيين لا يخرج احد ما عن الزوايا الى المسامحة وكذا الاقنات
والافران بين السطحين او الخطين بالتمام والخطاطع بين الاطراف وحدوث الاصول والامانة وبالحركة كل ما لا يمت الا بالحركة من غير
ان ينقسم حصوله وعدم الامور الآتية والاعدام الطارئة للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظري
الآن الذي ينقسم وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه حاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الاخر وهو الذي يفعل
الزمان المتصل بسببانه فيتحقق وجوده باننا نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فاما
بمكاننا ان نغرض في المسافة شيئا كالفظة بفعل المسافة بسببانه كما يفعل الفظة بخط سببانه كما في الحركة ففقد عرفت ان ال
الوجود التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحجبة المذكورة بفعل سببانه بالحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون
الزمان شيئا بفعل الزمان بسببانه يقال له الآن السبب وهو مطابق للحركة التوسطية وكما ان الفظة الفاعلة غير الفظة الخ
هي الحد ودوالا طرف وكذا الحركة التوسطية غير الاكون الدفعية والوصلات الآتية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يغرض
فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسببانه الزمان فلنظف في ترك **فصل** في كيفية عدم الحركة وما يتبعها
اعلم ان الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخرج عن اشكال فتم من جهة انها وكذا ما يطابقها من الزمان بعدم غير ذلك
الزمان ان لا يابدا فاما لان معنى عدم الحركة ان وجودها يخص بقطعها من الزمان ولا يوجد غيرها فيكون غير ذلك الزمان معدوم
اذ لا يابدا وفيبحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اى طر بان عدمها ونحو حدوث ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك في الاز

فصل في بيان ان الزمان لا يتصل بالمكان
والا فاما ان يتصل
فليس هناك
اول زمان
وجوده
فصل في بيان ان الزمان لا يتصل بالمكان
والا فاما ان يتصل
فليس هناك
اول زمان
وجوده
فصل في بيان ان الزمان لا يتصل بالمكان
والا فاما ان يتصل
فليس هناك
اول زمان
وجوده

فصل في بيان ان الزمان لا يتصل بالمكان
والا فاما ان يتصل
فليس هناك
اول زمان
وجوده
فصل في بيان ان الزمان لا يتصل بالمكان
والا فاما ان يتصل
فليس هناك
اول زمان
وجوده
فصل في بيان ان الزمان لا يتصل بالمكان
والا فاما ان يتصل
فليس هناك
اول زمان
وجوده

والأبد وأما ثانياً فإن الوجود والعدم متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا أيضاً بمقتضى شي واحد فإذا قلنا ان هذا لا يدعى الوجود
ان وجوده يحصل شيئاً فشيئاً فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى يعبد ذلك الجزء ايضاً ويرتفع
وجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فاعلم ان الشيء الذي يدعى كماله وجوده يدعى
كذلك عدمه يدعى كماله لا شيء لا شيء لا يقع الاستدلال على ان عدمه الآن ليس تدريجياً والا لكان وجوده تدريجياً فكذلك حكم العكس فظهر
من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجياً كان عدمه ايضاً كذلك فوقع الاشكال واحتج على تدقيق نظر فقوله او لا يجب ان يعلم الحركة
والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل لا يحصل بالحركة كما لو ما في من افراد المقولة كالسود المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرها وجوده
الزمان ضعيف مختلط بالعدم فكان وجوده على هذا الوجه تدريجياً فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فإذا علمت ما ذكرناه
فأعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء آخر من القوة الى الفعل شيئاً بغير ايها فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو
الزمان التدريجي والحركة بهذا الاعتبار في هذا النظر ليس وجوده تدريجياً حتى يكون عدمه تدريجياً ايضاً بل هي بهذا الاعتبار
دفعية الوجود ولها مهية هي تدريج شيء آخر وليس تدريجاً لنفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار
حصول الشيء تدريجاً وليس مقداراً لنفسه ولا مقداراً للمهية كون الشيء تدريج الوجود ومعناه ففي كل من الحركة والزمان وما يجري
مجرهما يعقل وجودان وهدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء
المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكل المنطقي والعقلي الاول تدريجي والثاني دفعي وهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في
الذهن واما الهدمان فعدم حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذا فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال زمان
وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صواباً ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها
فلم يقل خطأ واعلم ان فرد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس للحركة والسكون والمتكون والفاصل اول هو متحرك
فيه او ساكن او متكون او فاصل اذا الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية وأعترض عليه صاحب المحضر وقال اما انه ليس للحركة والسكون او
يكون فيه متحركاً او ساكناً فهو حق واما انه ليس للمتكون والفاصل او لا يكون فاصلاً او متكوناً فليس كذلك فالكون والفاصل انما يكون
محدث الصورة وعدمها والشيخ معتبر بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفيه الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي انقول انما
الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفاعل فلم يثبت نقل كونه دفعياً عنه بل لا بد من ذهب الى ان الاكوان صورته دفعياً
ان يكون فسادها عند حدوث الشيء الاول محدثاً فكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي التدريجي لكن الحق عندنا ان الكون
والفساد كلاهما ما يقع تدريجاً ولا يلزم خلوهما من الصورة فان الماء اذا صاه له لم يحصل له الواسطة مادام كونه ماء ولا في ان
هو غير زمان الماشية بل في ان غير ذلك الآن فلهذا ما نشأ الى الآتين وهو ع واما نرى المادة عنها جميعاً وهو الذي احببناه ولعل الشيخ
قد نظفه الله بالحق حيث دل كلامه بان كلاهما يوجد زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية **فصل** في ان الان كیف بعد الزمان
العاد للشيء عند المستدسين هو الجزء من المقدار والعدد له اذا سقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادة
للزمان وقد يعنى ما يهتدى به الشيء لقبول العدد بالمعنى الاول والان عادة بهذا المعنى للزمان اذ هو معطلة معنى الوحدة ومعطية الكثرة
بالتركيب فقد عرف ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تقديده الا بعد ان يتجزى والتجزئة لا تحصل الا باحداث الفصول واذا حدثت
الفصول صا المتصل منقسم الى اقسام ويمكن تقديره بغيره من اجزائه كالخط اذ اجزائه باجزائه بالنقط فبالنقط عادة للخط بمعنى انه
لو احوالاً للنقط المتصل المتعدد وذلك لاقسام عادة للنقط بالمعنى الاول فكذلك الحال في نسبة العاد الى الآن والى اقسام الزمان
فان نسبة الى كل منهما ما يجمع آخر قال بعض الفضلاء ان الان فاصل للزمان باعتبار واصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلاً فلا انه
يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلاً فانه حدث مشترك بين الماضي والمستقبل ولا جليل يكون الماضي متصلاً بالمستقبل بحسب
ان يعلم ان من حيث كونه فاصلاً واحداً بالذات واثنان من حيث الاعشار لان مفهوم كونه نهاية الماضي غير مفهوم كونه بداية المستقبل
ولما من حيث كونه واصلاً فهو يكون واحداً بالذات والاعشار جميعاً لانه باعتبار واحد يكون مشترك بين القسمين لانه جهة مشتركة
فصل في كيفية تقدير الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرف ان اتصال

[illegible]

منها فكان له مقدار من الجواهر
على منها بالآخر عطف نفسه في تقدير
الما قبله الزوائد

لا يزيد
افضل ما يضافه
في جوارحه
لن انا

الحمد لله الذي جعل العلم نورا وهدى للراغبين الى الله تعالى

منه فيكون ان الحركة المستمرة في الجسم المستقر في مكانه لا يكون له حركة مستمرة بل يكون له حركة متقطعة...

منه فيكون ان الحركة المستمرة في الجسم المستقر في مكانه لا يكون له حركة مستمرة بل يكون له حركة متقطعة...

مضاف من بالعرض اما الحركات المستمرة فليس المبدا والمنتهى فيها كما لوهم بعض انه نقطة بل هو حركة مستمرة كل قطعة منها
مركبة ومنتهى لا يمتد في الزمان بل هو موضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدا ومنتهى باعتماد اجزاء زمانها فليس
ان لا يعرض له المبدا والمنتهى فذلك يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدا منتهى ومنتهى مبدا ولكل منهما
مماس الى الحركة ومماس الى الاخر فمماس كل منهما الى الحركة فمماس المبدا والمنتهى الى الحركة فمماس كل منهما الى الاخر فليس
بمضاف ان ليس اذ عطل المبدا عطل المنتهى من الجازم وجود حركة لا بد ان لها اولها وانها لا يكون لها كذا اهل الجنة واذها وجود بان
فليس تقابلها بالسلوك الايجاب لا بالعدم والمملكة فلم يبق الا المضاد فان قلت فكيف يجمع في جسم واحد والاضداد من جهة عدم
الاجتماع فلنا الاضداد في موضع بعينها والموضع القريب للمبدا والمنتهى ليس الجسم بل اطرافه وحالاته
فصل في الحركة عن الزمان في القوة والاختصاص بالذات قد مر كلا ما جليا في هذا وتزبدك بيانا نقول اما المضاف فطبيعة غير
مستقلة بل تابعة فتبوعها ان تحرك تحركا وسكن فسكنك او تدفردا وتدفردا ففصلت واشتد فاشتد كل ذلك با
لعرض بالذات واما مني فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بنسبة الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة في معنى فلو كانت فيه
حركة لكان معنى اخر هف وقال في الشفاء الشبه بان يكون الانتقال في معنى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
الى شهر يكون دفعة اقول قد يتحقق كون الحصول التدريجي شيئا اذا اعتبر فيه يكون دفعا واستشكل كثير من المتأخرين كلام
الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال وقد يشبه بان يكون حال متى كمال الاضافة في ان الانتقال
لا يكون فيه بل يكون اوله في كماله ويكون الزمان ملازما لذلك الغير فغير سببه في السبيل والاستمرار اقول تابعه
الزمان للمفولة ليست كمتابعة الاضافة اذ ليس للزمان وجود في كمال المفولة بخلاف الاضافة في كمال الاشياء والزمان في
الزمان لا يجمعها ولا احدها فان الحركة تفصل المفولة التي فيها الحركة لا انها تابعة لها في الجرد وكذا حكم في واما المدة فصحة القول
بانها تابعة في الثبات والجدد لموضعها واما مقولة ان يفعل وان يفعل فبعضهم اثبت الحركة فيها وهو باطل لان معنى بذلك
كونها نفس الحركة والفرق في الحركة من جهة نسبتها الى الحركة تارة والى الحركة اخرى واما الواجب غير ذلك فلم يصح لان الشيء اذا فعل
من الشئ الى الشئ فلا يخفى اما ان يكون التدريج باقيا في فعله محال ولا يلزم ان يتوجه شي واحد الى الصديق في زمان واحد وان لم يتبع
الشئ فالتدريج انما وجد بعد وفوق التدريج وبهذه المسكون لا محالة فليست هناك حركة مفصلة من التدريج الى الشئ على الاستمرار
اقول ويمكن البيان بوجه اشمل ووجز وهو ان الحركة في مقولة عبارة عن خصوصها شيئا فشيئا فلها في كل ان من زمان الحركة فرد اخر
فكل ما لا يمكن وجوده في ان لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الاتي زمانا بل الآن زمانا وانما ان يقول ان الشيء قد يسلم عن
فاعله ليس ايسر الامر جهة تفصل قول الموضوع تمام ذلك الفعل بل من جهة هيبة في الفاعل فتقول لك اما لاجل ان قوبله
تفصل ليس ايسر ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفذ ليس ايسر ان كان بالارادة او كانت الاية تشكل ان كان التباين في
جميع ذلك بتبدل حال القوة والارادة والا لانه ثم يتبعه السبيل في الفاعلية بالشيعة لا بالذات وعلى ما مرناه فلا يرد ذلك
هذا كما لا يخفى **فصل** في حقيقة السكون وان مقابل الحركة ان يكون هو وان كيف يخلو الجسم عنها جميعا اعلم ان كل جسم اذا تحرك
فما كان معينا احدها حصوله المستمر في الزمان او كيف او غير والثاني عدم حركته التي من شأنه فانفق القدم على تخصيص السكون
بالفعل اعدى فله في ذلك جحان الاول ان السكون مقابل الحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون
عدما لما مر وان حدد المتقابلات متعابله فاذا حددنا الحركة اولها بانها كمال اولها بالقوة لا بد ان يؤخذ في حد السكون مقابل
شي من اجزاء هذا التعريف فاذ جعلنا السكون وجودا فلا بد من حفظ الكمال له اذ كل وجود فهو كمال في معنى ان يذكر في حده ما يقابل
لحد القيد من الاخرين فاما ان نقول ان كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة
والا ليركن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا ليركن اوله وللان زمان باطلان فكذا الحدان فبقي ان يورد رسم
السكون مقابل الكمال وهو الامر بعد الامتداد واما اذا رسمنا السكون ولا وعيننا بالامر الوجود وهو خصوص في الخبر فلا بد من
بما يشعر بالاستمرار وما يرد فلا يمكن الا بذكر الزمان واما يلزم كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من ان الحصول
في شيء بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فليكن الدور وهو محال فيقف

منه فيكون ان الحركة المستمرة في الجسم المستقر في مكانه لا يكون له حركة مستمرة بل يكون له حركة متقطعة...

منه فيكون ان الحركة المستمرة في الجسم المستقر في مكانه لا يكون له حركة مستمرة بل يكون له حركة متقطعة...

منه فيكون ان الحركة المستمرة في الجسم المستقر في مكانه لا يكون له حركة مستمرة بل يكون له حركة متقطعة...

ان يكون الرسم للحركة اولاً وبالذات ثم يطلعه رسم السكون بوجه يكون مقابل له وذلك لا ينافي الا اذا كان عدماً واما الحركة الباشية
فهي ان كل صنف من اصناف الحركة امر عدماً يقابله فللموقوف يقابله ولا استحالته سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكل
ان السكون المقابل للسكون هو الحكم المستعمل لعدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستعمل لعدم ذلك المتغير فكذلك السكون المقابل
للمركبة الابنية ولغيرها وليس هذا بحث لفظي كما زعم بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في سبيل الحركة لا في سبيل
وقيل المقابل لها هو اللزوم في الانتهاء ولكل من المقابلين حجج على صحة رأيه ولحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه
جميعاً فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكوناً غير تلك الحركة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو
اوجبت ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكوناً بطبعه بان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبع
لا الله في جهة الخفت والمقابل الى اسفل هو السكون في اسفل لما علمت في المقابل للحركة هو السكون في المشهور واما كيفيته خلوجهم
عن الحركة والسكون جميعاً فذلك في ثلاثة امور اولها ان الجسم الذي يمتنع خروجه عن جبره الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر هي غير
متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضاً لان السكون عدم الحركة عام من شأنه ان يتحرك فاذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي
ثابتة في اجازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل ان الجسم اذا لم يمسح محيط واحد اكثر من ان واحد مثل السمك في ماء ساكن او الطير
في هوا متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضاً لان غير ثابت في مكان واحد
زماناً والسكون لا يفتك من ذلك الثالث كل ان من انات زمان الحركة كايديها وانها في الجسم في ساكنة ولا يتحرك لان الحركة
مستمرة فمتنع وقوعها في الآن فاذا استحال اصف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكناً في قول في كل واحد من الامور الثلاثة نظراً
الاول فعدم ان الغبول والامكان الماخوذة تعريف لعدم فدا كفي بعضهم ما هو محسوس الجس في القرب فكليات العناصر يمكن ان يبقى
عدم حركتها في الابن سكوناً واما الثاني فهو مع ايذاء ما ذكره على مذهب الفلاس ان يكون المكان سطحاً يمكن ان يبق ان كل من السمك
والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لا يقع من قبله كما لا يسل السيف في السابرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل متحرك
وقابل متأثر فاذا لم يفعل فاعله قابل بوجوده في كل مكان فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول في المتحرك في كل ان زماناً
زمان الحركة متصرف بالحركة دون السكون وان لم يتصرف بالحركة في الآن فان قلت اذا لم يتصرف بالحركة في الآن لم يكن الموضوع متصرفاً
بالحركة في الآن فيصنف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا بمقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قبل الحركة
لا لعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصرفاً في الآن بذلك لعدم بل الحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك لان حذاً من حذره نعم محلول الجسم
في كل ان من زمان حركته من الحركة في ذلك لان السكون في ذلك لان وما ليسا يتقضي كما عرف بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان
ماخوذ في كل حدهما وباضا رضع الاخر لا يستلزم رفع الامر والحركة في الآن اخضر من الحركة مطلفاً والى ارتفاع عن الجسم لان هي طبيعة
الاخر ولا يلزم منه رفع طبيعة الامر **فصل** في الوحدة العددية والتوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة كمال وصفه وجوه

لموضوعها وعرفنا انها متعلقة بامور مستمرة فوجدناها متعلقة ببعض تلك الامور واما وحدتها الشخصيه فلا يخفى عن وحدة الموضوع
وحدة الزمان اذ لا بد من حدتها في وحدة كل عرض فان البياض الوجودي احد الجاهل غير الموجود الجسم لاخر اذ اعاد بياض جسم بعد
زواله لم يكن له ايد هو الذي زال وكان البياض لا يتكرر بالزمن وبالجنس لنفس تكرر موضوعه بالزمن وبالجنس فكذلك لا يوجب تكرر الموضوع
نوعاً او جنساً تكرر الحركة بها وذلك لا بد في تكرر لانواع من اختلاف الفصول الدائرية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة
سائر المقولات العرضية لا مدخل في مبادئها ولذلك يجوز ان يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي هو
وزمانها وسائر المقولات العرضية لا مدخل في مبادئها ولذلك يجوز ان يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي هو
وما فيه وما اليه اماماً فيقتل ان يكون احد الحركتين منسباً الى منهى بالاسفانة ويكون الاخرى بالاسفانة ومثل ان يكون
احد الحركتين من البياض الى الصفر الى الحركة الى العنبة الى السواد والاخرى منه الى الغسق ثم الى الخضرة ثم الى السبلية ثم الى
السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والمهابط فيجب انما ذلك الاختلاف في هذه الثلاثة في شرايط واحوال مغلقة بالحركة بها
لم يكن واحدة بالزمن وربما بطر ان السواد والبيضاء وان اختلفا في المبدأ والمنتهى طر بينهما واحدة وكذلك زعم ان الصغر يخالف
الطول لا بالنوع بل بالاعراض وكل المستقيمة والمستديرة مختلفان نوعاً باختلاف ما فيه بالحركة نوعاً لان الخط المستقيم يخالف

ان يكون الرسم للحركة اولاً وبالذات ثم يطلعه رسم السكون بوجه يكون مقابل له وذلك لا ينافي الا اذا كان عدماً واما الحركة الباشية
فهي ان كل صنف من اصناف الحركة امر عدماً يقابله فللموقوف يقابله ولا استحالته سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكل
ان السكون المقابل للسكون هو الحكم المستعمل لعدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستعمل لعدم ذلك المتغير فكذلك السكون المقابل
للمركبة الابنية ولغيرها وليس هذا بحث لفظي كما زعم بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في سبيل الحركة لا في سبيل
وقيل المقابل لها هو اللزوم في الانتهاء ولكل من المقابلين حجج على صحة رأيه ولحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه
جميعاً فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكوناً غير تلك الحركة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو
اوجبت ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكوناً بطبعه بان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبع
لا الله في جهة الخفت والمقابل الى اسفل هو السكون في اسفل لما علمت في المقابل للحركة هو السكون في المشهور واما كيفيته خلوجهم
عن الحركة والسكون جميعاً فذلك في ثلاثة امور اولها ان الجسم الذي يمتنع خروجه عن جبره الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر هي غير
متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضاً لان السكون عدم الحركة عام من شأنه ان يتحرك فاذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي
ثابتة في اجازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل ان الجسم اذا لم يمسح محيط واحد اكثر من ان واحد مثل السمك في ماء ساكن او الطير
في هوا متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضاً لان غير ثابت في مكان واحد
زماناً والسكون لا يفتك من ذلك الثالث كل ان من انات زمان الحركة كايديها وانها في الجسم في ساكنة ولا يتحرك لان الحركة
مستمرة فمتنع وقوعها في الآن فاذا استحال اصف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكناً في قول في كل واحد من الامور الثلاثة نظراً
الاول فعدم ان الغبول والامكان الماخوذة تعريف لعدم فدا كفي بعضهم ما هو محسوس الجس في القرب فكليات العناصر يمكن ان يبقى
عدم حركتها في الابن سكوناً واما الثاني فهو مع ايذاء ما ذكره على مذهب الفلاس ان يكون المكان سطحاً يمكن ان يبق ان كل من السمك
والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لا يقع من قبله كما لا يسل السيف في السابرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل متحرك
وقابل متأثر فاذا لم يفعل فاعله قابل بوجوده في كل مكان فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول في المتحرك في كل ان زماناً
زمان الحركة متصرف بالحركة دون السكون وان لم يتصرف بالحركة في الآن فان قلت اذا لم يتصرف بالحركة في الآن لم يكن الموضوع متصرفاً
بالحركة في الآن فيصنف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا بمقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قبل الحركة
لا لعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصرفاً في الآن بذلك لعدم بل الحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك لان حذاً من حذره نعم محلول الجسم
في كل ان من زمان حركته من الحركة في ذلك لان السكون في ذلك لان وما ليسا يتقضي كما عرف بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان
ماخوذ في كل حدهما وباضا رضع الاخر لا يستلزم رفع الامر والحركة في الآن اخضر من الحركة مطلفاً والى ارتفاع عن الجسم لان هي طبيعة
الاخر ولا يلزم منه رفع طبيعة الامر **فصل** في الوحدة العددية والتوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة كمال وصفه وجوه

[illegible]

[illegible][illegible][illegible]

[illegible][illegible]

يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركه موجوده فيها اوله بل فيها بقية فاوله يسمى حركته بالعرض ولتاني اما ان يكون سبب حركته موجودا
فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركه قسريه والكل ليس بخارج فاما ان يكون ناشور فالحركه نفسانية ولا فطعية وقد اشكل عليهم الامر
في بعض الحركات انما هي من قسم من هذه الاشياء لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها فطعية او ارادية وعلى المتقدمين فابينة
او وضعيه او كنهيه وكل من الفرق ثمسكات مذكوره في كتب الطب سيما في شرح الكتابات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما
حركة النفس ارادية باعينا وطبعيه باعينا فهي تغفل بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن المنفس من نفسيه عليه خبره
عنه بحيث انه لا تغفل بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية
يمكن ان يخرج عن مجراها الطبيعي ولا يغفل عليه بانه لا ارادة للنائم بل هي ان النفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر
بانها ارادية ولا يشد كشور ولا حركه التوقف احرارها طبيعته ان طبيعة النامي تقضي الزيادة في الاطوار عند ورود الغذاء
فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب الفصد والارادة ولا بحسب قاسم من خارج بل بما في القلب من القوة الحركية
وميل الجهور الى انها مكانية وقيل بل وضعيه وقيل بل كنهيه فان قبل الحركة الطبيعية لا يكون الا الوجه واحد بل لا يكون الا
اوها بل على ما صرحوا به فلما هي انما تكون كذا في السائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية والحيوانية فقد يفعل
حركات الى جهات ونمايات مختلفة وطبيعت الفلك الشريش من شأنها احداث حركه فيها من الحركة الى المحط وهي الانبساط والحر
من المحط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط محصيل المحط بل هو الوقوف ولا من الانقباض محصيل المركز بل دفع
الهواء المضد لاجل الاحتياج الى هذين ما يعاين لاثان المضادة عن القوة الواحدة افوك الاول فنجعل الاشياء في الحركة فان
هي هنا من حركه بالحرى ان يسمى تحريكه وهي التي مبداه النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالفصد الزا
ولا جلاضه هذا القسم اما ان يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بالاستخدام اولها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون
بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ليست الطبيعة الفلك من حركه المسندرة فانها تفعل باستخدام النفس
اباها وقد اشهر من قدماء الحكماء ان الفلك للطبيعة خاصة وحيث لم يثبت دليل مرامهم كرواني او بلبه وجهين احدهما ان حركه
الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لقنص طبيعة اخرى لذلك الاجسام لانه ليس مبداها امر اخر يباغ جسم في طبيعة
وانها ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميك على ما عرف فحركه الحركة الاولى لا ينز الى مجرد ذلك الجسم بل لا بعد ميل وذلك
الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بقسر ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحركه الى غير تلك الجهة ولا ايضا
مضاد لقنص طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطليموس ان
الغبار اذا طلب الفضل وزنه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشترنا الطبيعة وطا طابع مفردة
مباشرة للتحريك الاستداري وليست طابعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع **فصل**
في المطلوب بالحركة الطبيعية ما اذا كل حاله طبيعية يمكن زوالها بالنفس وكونها في وقت الطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل يمكن
للطبيعة حركه اليها عند زوال الفاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجهما من القوة الى الفعل يحصل لها كما لا يمكن في
الحركة الابنية اشكال وهوان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فكل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هي طالبة
لسطح الفلك فذلك يمنع لان الارض يمكن لها بكلها ان يهل المركز وكذا النار لا يمكن الا سطحيها اما سبغ الفلك والمطلوب
الطبيعي لا يجوز ان يكون امر متعنا ولان الماء النازل لو طلب من المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحط لم يشف عن النار ولا
يقال ان الخفيفين طالبا لسان للمحط لكن النار اعلى اسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا اليد على الهواء احسنا باننا نذاع الى
كما اذا حسنا اننا نلجج الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلا
في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب الغريب من الكلية والالكان كالحجر المرسل من راس البئر وجبان يلصق بشجرة فقول
لما يطلب هذه الاحتمالات فالحق ان ين ان مطلوب الطبيعة هو تحريك مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون جزء في
الارض ويختل الهواء لمناسبة البرودة والافضاء في القوام للارض ومناسبة الرطوبة للمعان للهواء وهكذا في اس اجبا البرق
ولو لم يكن اجازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسد مجاورة الاضداد فان الجهات نفسها غير مطلوبة الا بحسب هذا الموضع

فاما الحركه فاما ان يكون الحركه موجوده فيها اوله بل فيها بقية فاوله يسمى حركته بالعرض ولتاني اما ان يكون سبب حركته موجودا
فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركه قسريه والكل ليس بخارج فاما ان يكون ناشور فالحركه نفسانية ولا فطعية وقد اشكل عليهم الامر
في بعض الحركات انما هي من قسم من هذه الاشياء لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها فطعية او ارادية وعلى المتقدمين فابينة
او وضعيه او كنهيه وكل من الفرق ثمسكات مذكوره في كتب الطب سيما في شرح الكتابات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما
حركة النفس ارادية باعينا وطبعيه باعينا فهي تغفل بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن المنفس من نفسيه عليه خبره
عنه بحيث انه لا تغفل بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية
يمكن ان يخرج عن مجراها الطبيعي ولا يغفل عليه بانه لا ارادة للنائم بل هي ان النفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر
بانها ارادية ولا يشد كشور ولا حركه التوقف احرارها طبيعته ان طبيعة النامي تقضي الزيادة في الاطوار عند ورود الغذاء
فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب الفصد والارادة ولا بحسب قاسم من خارج بل بما في القلب من القوة الحركية
وميل الجهور الى انها مكانية وقيل بل وضعيه وقيل بل كنهيه فان قبل الحركة الطبيعية لا يكون الا الوجه واحد بل لا يكون الا
اوها بل على ما صرحوا به فلما هي انما تكون كذا في السائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية والحيوانية فقد يفعل
حركات الى جهات ونمايات مختلفة وطبيعت الفلك الشريش من شأنها احداث حركه فيها من الحركة الى المحط وهي الانبساط والحر
من المحط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط محصيل المحط بل هو الوقوف ولا من الانقباض محصيل المركز بل دفع
الهواء المضد لاجل الاحتياج الى هذين ما يعاين لاثان المضادة عن القوة الواحدة افوك الاول فنجعل الاشياء في الحركة فان
هي هنا من حركه بالحرى ان يسمى تحريكه وهي التي مبداه النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالفصد الزا
ولا جلاضه هذا القسم اما ان يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بالاستخدام اولها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون
بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ليست الطبيعة الفلك من حركه المسندرة فانها تفعل باستخدام النفس
اباها وقد اشهر من قدماء الحكماء ان الفلك للطبيعة خاصة وحيث لم يثبت دليل مرامهم كرواني او بلبه وجهين احدهما ان حركه
الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لقنص طبيعة اخرى لذلك الاجسام لانه ليس مبداها امر اخر يباغ جسم في طبيعة
وانها ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميك على ما عرف فحركه الحركة الاولى لا ينز الى مجرد ذلك الجسم بل لا بعد ميل وذلك
الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بقسر ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحركه الى غير تلك الجهة ولا ايضا
مضاد لقنص طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطليموس ان
الغبار اذا طلب الفضل وزنه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشترنا الطبيعة وطا طابع مفردة
مباشرة للتحريك الاستداري وليست طابعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع **فصل**
في المطلوب بالحركة الطبيعية ما اذا كل حاله طبيعية يمكن زوالها بالنفس وكونها في وقت الطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل يمكن
للطبيعة حركه اليها عند زوال الفاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجهما من القوة الى الفعل يحصل لها كما لا يمكن في
الحركة الابنية اشكال وهوان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فكل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هي طالبة
لسطح الفلك فذلك يمنع لان الارض يمكن لها بكلها ان يهل المركز وكذا النار لا يمكن الا سطحيها اما سبغ الفلك والمطلوب
الطبيعي لا يجوز ان يكون امر متعنا ولان الماء النازل لو طلب من المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحط لم يشف عن النار ولا
يقال ان الخفيفين طالبا لسان للمحط لكن النار اعلى اسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا اليد على الهواء احسنا باننا نذاع الى
كما اذا حسنا اننا نلجج الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلا
في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب الغريب من الكلية والالكان كالحجر المرسل من راس البئر وجبان يلصق بشجرة فقول
لما يطلب هذه الاحتمالات فالحق ان ين ان مطلوب الطبيعة هو تحريك مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون جزء في
الارض ويختل الهواء لمناسبة البرودة والافضاء في القوام للارض ومناسبة الرطوبة للمعان للهواء وهكذا في اس اجبا البرق
ولو لم يكن اجازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسد مجاورة الاضداد فان الجهات نفسها غير مطلوبة الا بحسب هذا الموضع

فاما الحركه فاما ان يكون الحركه موجوده فيها اوله بل فيها بقية فاوله يسمى حركته بالعرض ولتاني اما ان يكون سبب حركته موجودا
فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركه قسريه والكل ليس بخارج فاما ان يكون ناشور فالحركه نفسانية ولا فطعية وقد اشكل عليهم الامر
في بعض الحركات انما هي من قسم من هذه الاشياء لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها فطعية او ارادية وعلى المتقدمين فابينة
او وضعيه او كنهيه وكل من الفرق ثمسكات مذكوره في كتب الطب سيما في شرح الكتابات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما
حركة النفس ارادية باعينا وطبعيه باعينا فهي تغفل بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن المنفس من نفسيه عليه خبره
عنه بحيث انه لا تغفل بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية
يمكن ان يخرج عن مجراها الطبيعي ولا يغفل عليه بانه لا ارادة للنائم بل هي ان النفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر
بانها ارادية ولا يشد كشور ولا حركه التوقف احرارها طبيعته ان طبيعة النامي تقضي الزيادة في الاطوار عند ورود الغذاء
فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب الفصد والارادة ولا بحسب قاسم من خارج بل بما في القلب من القوة الحركية
وميل الجهور الى انها مكانية وقيل بل وضعيه وقيل بل كنهيه فان قبل الحركة الطبيعية لا يكون الا الوجه واحد بل لا يكون الا
اوها بل على ما صرحوا به فلما هي انما تكون كذا في السائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية والحيوانية فقد يفعل
حركات الى جهات ونمايات مختلفة وطبيعت الفلك الشريش من شأنها احداث حركه فيها من الحركة الى المحط وهي الانبساط والحر
من المحط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط محصيل المحط بل هو الوقوف ولا من الانقباض محصيل المركز بل دفع
الهواء المضد لاجل الاحتياج الى هذين ما يعاين لاثان المضادة عن القوة الواحدة افوك الاول فنجعل الاشياء في الحركة فان
هي هنا من حركه بالحرى ان يسمى تحريكه وهي التي مبداه النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالفصد الزا
ولا جلاضه هذا القسم اما ان يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بالاستخدام اولها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون
بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ليست الطبيعة الفلك من حركه المسندرة فانها تفعل باستخدام النفس
اباها وقد اشهر من قدماء الحكماء ان الفلك للطبيعة خاصة وحيث لم يثبت دليل مرامهم كرواني او بلبه وجهين احدهما ان حركه
الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لقنص طبيعة اخرى لذلك الاجسام لانه ليس مبداها امر اخر يباغ جسم في طبيعة
وانها ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميك على ما عرف فحركه الحركة الاولى لا ينز الى مجرد ذلك الجسم بل لا بعد ميل وذلك
الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بقسر ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحركه الى غير تلك الجهة ولا ايضا
مضاد لقنص طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطليموس ان
الغبار اذا طلب الفضل وزنه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشترنا الطبيعة وطا طابع مفردة
مباشرة للتحريك الاستداري وليست طابعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع **فصل**
في المطلوب بالحركة الطبيعية ما اذا كل حاله طبيعية يمكن زوالها بالنفس وكونها في وقت الطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل يمكن
للطبيعة حركه اليها عند زوال الفاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجهما من القوة الى الفعل يحصل لها كما لا يمكن في
الحركة الابنية اشكال وهوان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فكل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هي طالبة
لسطح الفلك فذلك يمنع لان الارض يمكن لها بكلها ان يهل المركز وكذا النار لا يمكن الا سطحيها اما سبغ الفلك والمطلوب
الطبيعي لا يجوز ان يكون امر متعنا ولان الماء النازل لو طلب من المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحط لم يشف عن النار ولا
يقال ان الخفيفين طالبا لسان للمحط لكن النار اعلى اسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا اليد على الهواء احسنا باننا نذاع الى
كما اذا حسنا اننا نلجج الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلا
في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب الغريب من الكلية والالكان كالحجر المرسل من راس البئر وجبان يلصق بشجرة فقول
لما يطلب هذه الاحتمالات فالحق ان ين ان مطلوب الطبيعة هو تحريك مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون جزء في
الارض ويختل الهواء لمناسبة البرودة والافضاء في القوام للارض ومناسبة الرطوبة للمعان للهواء وهكذا في اس اجبا البرق
ولو لم يكن اجازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسد مجاورة الاضداد فان الجهات نفسها غير مطلوبة الا بحسب هذا الموضع

له
 فاسمها الزبد
 او بان يكون الحار
 ولذا تخرج منها فاقولك ان
 بلع ينخرج منها فاقولك ان
 صورة نوعيه صديقه قد توفقت
 انها صورة نوعيه بارية صدف
 فطر الزئبق كونه حاراً التي هي
 درلونه والعمدة التي هي
 المراج اقية على البنية
 الصفة اول البنية النوعية
 كل بك بنات على البنية
 بنات على البنية
 لمبول الوردية من المجرى
 الذين ايضا في البنية
 البنية من الماده صافيه
 النصف النصف بالبدنه
 صورة النصف في المجرى
 وكل حال في النصف
 فهو الذي في النصف
 آه بقاءه في النصف

فما قصدتوه إلى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا أن المكان قد يكون طبيعياً والمرتب غير طبيعي كالجزء
المحصون في اجرة مرفوعة في الهواء حيث منها تنفس الماء من تحتها الشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه منصفاً في مسام
الاجرة ولضرورة عدم الخلطان قبل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي والطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معانده بينهما
ولا يجوز الهرب فقط والالو ففعل الحركة إلى أي جهة تنفس اذ لا أولوية ذلك باطل قطعاً **فصل** في ان مبادئ الحركات
المختلفة يمكن ان يجمع في جسم واحد ما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية الامتداد المستندة الوضعية والكيفية النفسانية
اذ يستحيل فيها الابنية والكيفية كالغزو والذبول والخلل والكثافة وسائر الاسماء كالتنفس والبرد والثلون والنظم
والروح وغيرها البراءة عن هذه الكيفية كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الامور فيه والالزم الغطيل في الطبيعة وهو حي وما الا
الكائنة سبب المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبادئ الحركات المختلفة لكنه
لا يجوز ان يجمع مبادئ الحركة منسجمة ومبادئ الحركة مستندة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه في طبعه مبدءاً متحركاً على الاثر
المطلوب منصرفاً بالاستندارة عنه ايضا بالطبع وهو حي اللهم الا ان ينزل المبدأ المستند برأينا يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه
لا يمكن ان يخرج عن رايه ولا يمكن ايضا استناد الاستندارة إلى النفس انفسا عند الانصراف الى اوسط الطبيعة ولا نريد اثبات ان الحركات
الخارجية لا يقبله الجسم الا في طبعه بل في ذاتي له لا يقال البرهان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم غير جزيء والسكون اذا كان
فيه فكل يجوز ان يقتضي المبدأ المستند في جسم واحد المركب في جهة والمستند اذا كان فيه لا نقول افضاء الطبيعة هناك بل في واحد
وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون في يتوقف على المحصور فيه ولا يتوقف على المبدأ المستند لان اجزاء
المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدء الحركة الفسرية اصح المذاهب ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المفسر بسبب تغيرها
حاصل لها بفعل الفاسر واعداه واما التردد عليه ظاهر كلام الشيخ من المبدء هو المبدأ المستند من الحركة الخارج ففقه ان نفس
للدافعة لا يكفي في الحركة الفسرية اما التي حصلت من الفاسر فغير باقية واما التي حصلت محدث متشابهة من الطبيعة فيخرج الى
ان المبدء هي الطبيعة فالطبيعة في اعطاء المبدأ الفسرية لغیر الملائمة وهذا كالمريض والحرارة الغريبة التي يفتديها طبيعة المريض محرقة
فخرجها الاصل حتى يعود الى حال الصحة فيفسد ما كان ملائماً لها وكالشكل المفسر فيفسد الطبيعة الا مرضية فخرجها بالفسر عما
ففسدها من الاستندارة الا انها لا تعود اليها الوجود البسوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل فطفا فلا منافاة كما بين في موضع
لهذا ذكر الشيخ لولا مصداقات الهواء المحزون حتى يضعف المبدأ ولا يعود المرعى لا بعد فضاكه سطح الفلك اقول في كلامه ان
هو ان مصداقات الهواء كيف توهن المبدأ الطبيعي حتى يتخلله ان يشد اخيراً وتوهن المبدأ الفسري ويمكن ان يقال ان المصادر مانع
يخرج عن بحر الطبيعي بفعل هذا الفعل والازدباد في الخروج شيئاً فشيئاً يوجب الازدباد في الوهم حتى يفتي القوة بالكيفية ويحد القوة
اصلياً لكن لا يمتنع هذا المقام وكشفه لا بالارجع الى بعض اصولنا المشرقة وهو ان الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وادائها
وصورة غير الصورة التي كانت فالحدثة المذابة مثلاً فيها الصورة المتخذة النارية مجتمعة مع حدتها والجزء المرعى الى فوق فيه
صورة الموجبة للتحفة واجتمعت مع حجرتها وان يجوز ان يجمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المنفردة في الموجودات
شائعة وبذلك الاصل يندفع ما قبل القوة المحركة الى فوق صورة التناو فلو وجدت في البحر لكاف عرضاً في الجوهر وقد كانت حجة
للمذاهب الممكنة في علم هذه الحركة اربعة لان هذه العللة اما ان تكون موجودة في المفسوم في الخارج عنه وعلى الاول اما ان تكون
قوة في آخر الحركة ام لا فان لم تكن باقية فهو القول بالتوليد اي كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو القول بان الفاسر قاد
ة بها بمحرك واما القسم الثاني من التقسيم الاول فالعللة لا تحرك جسم فاما على سبيل التجديد وعلى سبيل الدفع الاول قول من يقول ان
نقدم بنعطف الخلف فندفع المرعى بقوة والثاني قول من يقول ان الفاسر يندفع الهواء والمرعى جميعاً لكن الهواء الطيف فندفع اسرع فتجد
الجسم الموضوع فيه والمذهب ان الاخران باطلان لان الجذب الدفع ان لم يكونا باقين الى اخر الحركة احتجبت الحركة الى علته غيرهما والكل
يدفعها وان بقيا فالكلام في احتياجهما الى العللة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وقاشر
عله عند فسادها ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقاً لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق اما اقسام الحركات الفسرية
لذلك تكون الاين اما خارج الطبع بالكلية كالحركة الى فوق ولا بالكلية كالحركة على وجه الارض واما الحركات فيها العنصرية الشدة واما

[illegible]

ارضی

ولما وضع في السند وغيره من مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تناقض الحركتين كما في السكة الذائبة ففرض من تصعيد حجر المسقى
بالأعلى وهو صوبه بعد علوه بطبعة مستندة عند مفارقة المسقى لانه اذا حدث هذا الميل فقام مقضى التجهيز ومال الى اسفل ونحو مستقر
العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لعل المسقى بل ما يتبع العلم والمسقى واما ان حدثت فربما حدثت عن سببين
خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية فهي الزيادة مثل الاورام وكما تختلف
في ماء الفاروة اذا مضت مصاشد بدو في النقصا كالذي يول الذي بالمرض لا للتبسيط الشفوية فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركته
طبيعية وبالقياس الى طبيعة البدن الحركية قسرية واما الكيفية فهي تحتيا مثل الماء اذا تسخن وفي الحال والمملكة كالارض في سائر
النفاسيات كارد ياد الكفر والجها لات واشتداد الخلل والكتساب سائر الرذائل على التدريج فانها خارجة عن مقضى طباع الفطرة
الانسانية واما الاكون فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعة منها الحصول الجهن من
الطفة والنبات من البذر واما الفسرية فكما حدثت النار بالفرح وكما فعل اهل الاكسبر جعل الخاسر هيا والطلع فضة والفسا
ايضا قد يكون طبيعيا كونه من الحيوان وجفاف الاشجار لمرور الارض وقد يكون قسريا كما لو كانت بالفضل او السم وغيره وكقطع الخشب
فصل في ان كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مسند من كل جسم بما هو جسم من شأنه ان يتحرك من مكان الى مكان
او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخرج اما ان يكون فيه مبدأ تلك الحركة فذلك وان لم يكن فيه مبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب
ان يكون اسهل لان كل جسم يكون مبدئيا للجانب اسهل من ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العائق لا يكون كقوة مع العا
فلو قد نال جسمه لا يكون فيه مبدأ أصلا فقبول الميل الخارج لا بد ان يكون نهاية السهولة فلهذا نحتاج ان الاستحليل وجود جسم لا يبدئ
ميله بطباعه والواجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة وللارز ضروري البطران وهو وجود حركته لا زمان لها فاللزوم كك
وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكن لفائدة الباحث المناظر فربما يكون ايضا خافقون ان
كل قوة جمانية فانها تنصف الزيادة والنقصا والنهاية في الانهاية لا لانها بل لاجل ما تغلق بها من عدد او مقدار او زمان ولا بد
من نهايتها بحسب القوة والمدة والاشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهية وكذا زمانها في جانب الزيادة والانقاص وذلك
لان زمان الحركة مقدار لا يمكن فرض فيه التناهي الا اننا نعلم ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضها اما في جانب الزيادة وهو
الاختلاف في المدة او العدة او في جانب الانقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي يتعلق به شيء ومقدار او عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللا نهائية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد
تلك الاعمال والتدريج المتعدد يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرة
وبهذا الاعتبار ان بصير القوى اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ارضة مختلفة كرماء يقطع سهامهم فشا
محدودة في ارضة مختلفة ولا محتمل يكون التي زمانها اقل شدته من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل متناهي على الاتصال في ارضة مختلفة كرماء مختلفت ارضة حركات سهامهم في الهواء ولا
محتمل يكون التي زمانها اكثر اقل من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء مختلف عدد ومهم ولا محتمل يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقل من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدى والثالث بالاشدة ولما كان
امتناع اللانهاية بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو غايه الغصم بل في الان ظاهر ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في
زمان قابل للانقسام فلا شك ان التأثير الفسري يختلف باختلاف القابل للتقسيم بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك الفاسر للضعف
لكون ما تغلقه ومعا وقت اكثر واقل لانهما معا في حركات طبيعية وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذن فسر هذا
فقول لا بد لكل حركة من امور ثلاثة متناهية زمان ومسافة ومربط من السرخى والبطو وكل حركتين انقضا في امرين من هذا الا
فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث بغير وكل متفقين في واحد منهما فلو اختلفا في احد الباطنين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الا
منها على تلك النسبة فاذا فرضنا اجتماعا عدم الميل وحركة الفاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد من حركته في زمان معين والاطول
لا وجود له الا في معين واذا فرضنا اجتماعا اخر ميل طبيعي حركة الفاسر بمثل القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان

فصل في ان كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مسند من كل جسم بما هو جسم من شأنه ان يتحرك من مكان الى مكان او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخرج اما ان يكون فيه مبدأ تلك الحركة فذلك وان لم يكن فيه مبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب ان يكون اسهل لان كل جسم يكون مبدئيا للجانب اسهل من ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العائق لا يكون كقوة مع العا فلو قد نال جسمه لا يكون فيه مبدأ أصلا فقبول الميل الخارج لا بد ان يكون نهاية السهولة فلهذا نحتاج ان الاستحليل وجود جسم لا يبدئ ميله بطباعه والواجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة وللارز ضروري البطران وهو وجود حركته لا زمان لها فاللزوم كك وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكن لفائدة الباحث المناظر فربما يكون ايضا خافقون ان كل قوة جمانية فانها تنصف الزيادة والنقصا والنهاية في الانهاية لا لانها بل لاجل ما تغلق بها من عدد او مقدار او زمان ولا بد من نهايتها بحسب القوة والمدة والاشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهية وكذا زمانها في جانب الزيادة والانقاص وذلك لان زمان الحركة مقدار لا يمكن فرض فيه التناهي الا اننا نعلم ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضها اما في جانب الزيادة وهو الاختلاف في المدة او العدة او في جانب الانقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي يتعلق به شيء ومقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللا نهائية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والتدريج المتعدد يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرة وبهذا الاعتبار ان بصير القوى اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ارضة مختلفة كرماء يقطع سهامهم فشا محدودة في ارضة مختلفة ولا محتمل يكون التي زمانها اقل شدته من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل متناهي على الاتصال في ارضة مختلفة كرماء مختلفت ارضة حركات سهامهم في الهواء ولا محتمل يكون التي زمانها اكثر اقل من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء مختلف عدد ومهم ولا محتمل يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقل من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدى والثالث بالاشدة ولما كان امتناع اللانهاية بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو غايه الغصم بل في الان ظاهر ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام فلا شك ان التأثير الفسري يختلف باختلاف القابل للتقسيم بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك الفاسر للضعف لكون ما تغلقه ومعا وقت اكثر واقل لانهما معا في حركات طبيعية وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذن فسر هذا فقول لا بد لكل حركة من امور ثلاثة متناهية زمان ومسافة ومربط من السرخى والبطو وكل حركتين انقضا في امرين من هذا الا فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث بغير وكل متفقين في واحد منهما فلو اختلفا في احد الباطنين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الا منها على تلك النسبة فاذا فرضنا اجتماعا عدم الميل وحركة الفاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد من حركته في زمان معين والاطول لا وجود له الا في معين واذا فرضنا اجتماعا اخر ميل طبيعي حركة الفاسر بمثل القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان

واللفظ او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقضى شيئا ويقضى ما يعوق عن ذلك الاقضاء بل هو الذي يعاوق الفسيرة وهو الطبيعة او النفس للسان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج والداخلي ارتفاع السرعة والبطء ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك اسندت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلا وتارة على وجوب معاوق داخلية فثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد المفهوم اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبؤس شيئا اخر لا يبين ان الحركة يمنع ان توجد الا على حد ما فيها فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يستدعي زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء كانت بحيث اذا فرض وقوع اخر في نصف ذلك الفراغ او في نصفه كانت كالحركة اسرع او ابطأ من المفروض وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناهما لا مع حد منهما هفت واعترض بعض اللادقيق عليه بانخص الدليل باحد الحركتين الطبيعية والفسيرة واكثر مقدما منه في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احد المعاوق لا وجود لها ولو يقبض ان معنى الدليل وابطالهم ينهدم ببيان ما هو النوع في ان قوله وكذا الفاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان الفاسر في الحركات الثلاث المفروض في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحذور هو الفاسر لم ان لا تفاوت في الحركة من جهة الفاسر سرعة وبطء في تلك الصور الثلاث فذلك هو المطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة الفسيرة مع قطع النظر عن المعاوق تقضي قدرا من الزمان وحد من السرعة والبطء وهو محفوظ في الصور الثلاث لا تفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان الفاسر لا يتفاوت في سائر الحركات الفسيرة ايضا فلو كان هو المحذور لم ان لا يكون في الحركات الفسيرة تفاوت اسرع وابطأ فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحادهم ثم قوله فلا بد من اخر يعاوق الحركة في ثابته ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل يقول ذلك الامر الاخر هو المبدأ فالتك في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد من السرعة والبطء وهو كيفية قابلة للشدة والضعف انما يختلفان بالاضافة فها هو سرعه بالفاسر البشري هو بعينه بطء بالفاسر الى آخره ولما كانت الحركة مستغنة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركتها منها مستغنا لعدم الاولوية فانقضت او لمراشد وبضعف بحسب اختلاف اجسام ذي الطبيعة في الكمية اعني الكبير والصغير والكيف اعني الكثافة والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء واشفا شها او غير ذلك وهو المبدأ وهذا الكلام صريح في ان ما يجد في حال الحركة من السرعة والبطء هو المبدأ وان سلمنا ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للحركة في ثابته فلا يلزم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي او قوام ما في المسافة من الاجسام لا يجوز ان يكون اخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانه لو اخذنا شيئا نأخذ من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا يلزم ان غير خارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا تقضي ما يعاوقه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعد غير الخارج كالطبيعة والنفس فاحدهما يقضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطبا اذا سقط عن مكانه منفصلة وهو بطيء اليه فلا يلزم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلا سلمنا ذلك لكن احدا معاوقه في التحديد فلا يلزم الاستدلال بالحركة الفسيرة على امتناع عدم المعاوق الخارج اعني الخلا لان المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل له وقد مر تفاوت وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة الفسيرة على وجود المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارج اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر ان الاستدلال على هذا المبدأ لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك اسندت الحكماء باحوال هاتين الحركتين الى اخره فاول جميع اعتراضات مدفوعة اما ان ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولو يقبض ان معنى الدليل فذلك مدفوعة وثاني انخص الدليل باحد الحركتين الطبيعية والفسيرة فلا ضير فيه لانه قد بين ان محددا النفسانية هي النفس بحسب ما يتجمله بقوتها الخالبة من حد للاسراع والابطاء واما ما اوردته المعترض على قوله وكذا الفاسر لا تفاوت فيه فكان منشا سوء الفهم لمراية والغفلة عن سوق كلامه فان الفرض ان الحركة لما كانت امراد لمراية السرعة والبطء لا بد وان يكون سببها الغريب امراد تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقضي حد معين منها والفاسر ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها

فان قيل ان الحركة تمنع ان يكون لها متغير في الزمان
 في الاما على ان وقت الحركة لا يتغير في الزمان
 بل يستدل بوجوب خفة في وقت الحركة لا يتغير في الزمان
 ويكون خفة في وقت الحركة لا يتغير في الزمان
 والداخل في وقت الحركة لا يتغير في الزمان
 السرعة والبطء لا يتغير في الزمان
 من مقدار الحركة لا يتغير في الزمان
 النفسانية لا يتغير في الزمان
 وان فرضت على ان يكون في الحركة تفاوت
 لا يحصل منها التحديد في الحركة
 المفروض على ان يكون في الحركة تفاوت
 طرق المنع على ان يكون في الحركة تفاوت
 في الفاسر لا يتغير في الزمان
 يكون في وقت الحركة لا يتغير في الزمان
 المبدأ بالفاسر لا يتغير في الزمان
 بقصد الروية من الفسيرة لا يتغير في الزمان
 واما الطبيعة التي هي مبدأ الحركة لا يتغير في الزمان
 ان الطبيعة فكلها على وقتها لا يتغير في الزمان
 فكان فتاؤه سوء الفهم لا يتغير في الزمان
 عن سوق كلامه فان سوق الكلام
 بيان المقدمة الكلية
 شيئا وتقضي مع قطع النظر
 عن استعمالها في ذلك في ما يتبين
 الدليل وغيره ولا يلزم ان قول المرد
 وانما الحكماء لا يتغير في الزمان
 فذلك هو المطلوب في وقت الحركة لا يتغير في الزمان
 الاستدلال في وقت الحركة لا يتغير في الزمان
 الطبيعة لا يتغير في الزمان
 اشار الى الشدة في وقت الحركة لا يتغير في الزمان
 والحركات لا يتغير في الزمان
 وبطلان ما قيل في وقت الحركة لا يتغير في الزمان

الحركة

Handwritten text in Arabic script, likely a list or index, written vertically on a narrow strip of paper. The text is dense and appears to be a continuation of a larger document.

[illegible]

وبعضها من باب الجوهر كجسمتها اذا كل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومنفعة عنها بالمعنى الذي اشار اليه من قبل الخامس
المعارضه بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصا وهي غير متناهية فان القوة المحركة تكره القمري فبها على وراث اكثر مما
يقوى عليه القوة المحركة تكره فعل فوجب من ذلك شأه القوتين المحركين لها فوجب شأه المحركين وان لم يلزم من ذلك شأه المحركين فكذا
لا يلزم من خلاف فعل كل القوة وجزئها واجواب ان خلاف القوتين تكره القمري فبها على وراث اكثر مما
خارج عن مبحثنا فاننا بينا ان جزاء القوة اسخفاه واسيها يجب ان يكون جزاء اسخفاق الكل واستيها به فلا بد من شأه الاستحقاق
اولا اختلاف فيها بالا مقدارا واما محركات الافلاك فهي قوى مخالفة لمخاطب وحركاتها ايضا مخالفة لمخاطب فلا يجب ان يكون
فعل بعضها جزاء من فعل الآخر ولا يفتقر ولا زيد بحسب الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبته مقدارية وبعدها بينهما وقد
ان الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل وسحق الجزاء بل على تفاوت استحقاقها فليس احدا يقول بدورات القمر اكثر من دورات
فعل لما بينا ان العدوم لا يمكن حكم عليه بالزيادة والنقصا فلا يمكن ان يكون قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الآخر اذ ليس
منها جزاء غير السادر المعارضه بالنفوس الفلكية فانها قوى حسيها وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والشركات وقول
من يدع هذا الاشكال بان حركة الفلك عقلية ضعيفة لان القوة العقلية اذ حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها
الحركة فان افاض القوة المحركة وهي حسيها فالقوة الفاعلية لا فاعيل الغير المتناهية حسيها وان كانت القوة العقلية مفضلة للحركة
لزم ان القوة الحسية مبدء تلك الحركة فلا يكون الحركة لمران الفاعل الغير بالحركة لا بد له من تغير حال وصنوع امر والمفارقة يكون
كل وايضا الاجسام متساوية في الجمية ولا يقبل بعض منها الاثار المفارقة لبقوة حسيها فبها فالحركة لا محدة قوة حسيها واجيب
المؤثرة وجود تلك المحركات انه هو جوهر المفارقة ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا
الجواب غير سديد لانه اذا اجابنا قوة حسيها مبدء غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن المفارقة ففقد لزم
جواز كون القوة الحسية مبدء لا فاعيل غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العرض فعلى كل من
التقديرين يلزم انصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قول من قال بان القوة الحسية غير مؤثرة
بل معدة نقول لانه ان كنتم تقولون ان القوى الحسية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية
فقد اصبحت لانكم لما بستم في باب اخر ان القوة الحسية مستحيلة ان تكون مؤثرة في الاجزاء فيعد ذلك لا يخلو ان اليبان انها لا تؤثر
في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هذا بل بوجه خلاف ذلك القول اذ بوجه انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية
مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم بان القوة الحسية لا توسط بين العقل والمفارقة وبين الاثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في
النفس الفلكية فاما لكم جوزتم ههنا واسطة من كونها توسط في مبدء غير متناهية ففانضم افنديكم في سلب شي فارة وتجوزة في
اقول قد اجادوا صانعي هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع الى حقيقة انه مجرد وجود القوى الحسية فان النفس من جهة كونها
متعلقة بالجم كحكمها حكم الطبيعة في مجرد ما دورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد
صدورها عاقلا بالفعل وخرجهما عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا
حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية وقومها غير زبالية لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية
وسكنت اذ فنت عن ذاتها وبقيت بقاء الله فالاجسام والجمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة دائرة
وما سواها باقية بقاء الله الواحد القهار وسبيل عليك ذلك من ذي قبل انشاء الله السابغ هو ان القوة اما ان تنتهي الى
زمان بصير بعد ما هي فيه ولجباله لا ولا يكون كل والاول بوجه انتقال المهية من الامكان الى الامتناع وهو ح واذ كان
الفاعل والقابل ممكنين الناشئ والناشئ الشرط ايضا ممكن البقاء ابداف كيف يمكن ان يقال ان القوة منسعة البقاء ابداف ومتى كانت
باقية كانت مؤثرة فاذن القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير منسعة الوجود اقول الوجود الامكان والامتناع
حال المهية بالقياس المطلق الوجود فبها القوة الحسية لا يمكن الوجود والبقاء نظر الى نفس تلك المهية وهذا لا ينافي كون
بعض الوجودات منسعة الدوام نظر الى هويته الوجودية لغرضها وتضمنها شوائب عدم والدور واما ما ذكره بعض العلماء
الجواب من ان القوة الحسية انما يجب انعدامها لانه لا يخلو بل لما يوجد من القواسم المرجحة لتلك القوة المبطله لها فان القوة وان كانت

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
 ان الوجود لا يتصور الا في
 جهة واحدة هي جهة الوجود
 والعدم لا يتصور الا في
 جهة واحدة هي جهة العدم
 والوجود والعدم
 هما وجهان لشيء واحد
 هو الوجود والعدم
 والوجود والعدم
 هما وجهان لشيء واحد
 هو الوجود والعدم

من حيث هي غير واجبة الزوال لكن لا سببا الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية فبدنا في حيث يصير الممكن واجبا فكل
 ههنا فليس شيء لان كثير من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض دفع جميع القواسم عنه كيف ما من الممكن الا يستحيل عليه لذاته
 ضرب من الوجود **المحكمة التاسعة في القدم والحدوث** وذكر ان اقسام القدم والناظر وفيه قول **فضل**
 في بيان حقيقة ما الحدوث وكذا القدم بقاها لان على وجهين احدهما بالقياس والثاني بالقياس الاول كما يكون في الحدوث انما
 مضى من زمان وجوده بدلا مما مضى من زمان وجوده وعرف القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجوده شيء اكثر مما مضى من وجوده
 شيء اخر وهما القدم والحدوث والعرفان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فعلى الحدوث
 الزمان حصول الشيء بعد ان لم يكن بعده لا يخاف القلبية اي بعد ان لم يكن زمان وبهذا الفهم لا يعقل لاصل الزمان حدوثا كان
 حدوثه لا يعقل ولا ينفرد الا اذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوماته وقت ولذلك قال المعلم للشافعيين
 من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشتر لك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقلبية والبعديتة انما يكون
 نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لمهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقلبية
 بالقياس باعتبارين الى ما شئنا منه ونفس البعد والبعديتة باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يمتنع حدوثه بالقياس الى القدم
 وان كان الحدوث والتجدد عن ان الزمان والحركة والزمان ليسا بامر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الدهن فقط لان من العوارض والظواهر
 لمهية الحركة ومعنى القدم الزمان هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر
 وكذا المقارنات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان كونها اعلى من زمان فاقال صاحب المطارحات من انه لا يخرج شيء من القدم
 والحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ وسنعلم ان لا قدم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين وبهيمان بالحدوث الذاتية
 والقدم فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين
 او كان ستمرا في كل الزمان او مرفعا عن اثنى الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي **فصل** في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور
 فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيرة يستحق الوجود وما بالذات قدم ما بالغير فالعدم في حق قدم من الوجود
 قدما بالذات فيكون محدثا حادثا ذاتيا وبرده عليه لانه لا يجوز ان يبقى الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان منسحق
 الوجود لا يمكن الوجود بل الممكن لا يصدق عليه انه من حيث هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو ليس موجودا والفرق بين
 الاعتبارين ثابت بل كان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته فاذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما
 من الغير لم يكن واحدا منهما من مقتضى الماهية لم يكن لاحدا منهما تقدم على الاخر فاذا لا يكون له قدم فاني على وجوده ولك ان تقول
 في الجواب ان المراد من هذه المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته الاستحقاقية الوجود والعدم وهذه الاستحقاقية وصف علمي ثابت في ذاته
 من حيث ذاته سابقا على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال الماهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود فاك
 محقق مقاصد الاشادات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفراد لا يكون له وجود لو انفراد الماهية المجردة عن
 الاعتبار لا ثبوت لها في الخارج فهي ان كانت باعتبار العقل لا يخفى من ان اعتبارها مع وجود الغير او مع عدمه فلا تعتبر مع احدهما
 لكنها اذا اقتضت الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذا انفردا هولا كونها وهذا
 معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجزئتها عن الوجود والعدم معا ولقطة لا يكون له وجود في قول الشيخ
 اوله لا يكون له وجود لو انفراد ليست بمعنى العدد حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هو بمعنى السلف ان الفعل لا يعطف
 على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق من ان كيفية اضافة الماهية بالوجود وتبصير الفرعية قاعدة هناك لوجهين
 سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم الماهية على وجوده اذ من اضافة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للتقدم
 حيث لم يكن للناظر الحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يعتبر للمهية حال وجودي سابقا لها
 على حال وجودها وكل اعتبار او حجب سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر معها كان يلزم من اعتبارها معها اعتبارا ضرب من الوجود
 فكيف ينشأ منها تقدم على ثبوتها لثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شيء واحد هو الاشرا الى الوجود وهو ان العقل انما يجرى الماهية
 عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مط من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجريد الذاتي

فقد جرت
 ومضى القدم الزمان
 كون الشيء بحيث لا يمكن
 ان يكون له وجود
 انما هو في جهة واحدة
 هي جهة الوجود
 والعدم لا يتصور الا في
 جهة واحدة هي جهة العدم
 والوجود والعدم
 هما وجهان لشيء واحد
 هو الوجود والعدم
 والوجود والعدم
 هما وجهان لشيء واحد
 هو الوجود والعدم

والله اعلم

وهناك ما لا يخفى من أن الوجود لا يتصور إلا بالاعتناء به...
والله اعلم بالصواب

والاعتناء بالذات لها على الوجودات كلها ضربان: أحدهما مطلق، فصدق عليه الوجود بل لا اختلاف فيه
كشأن فعلية القوة في الوجود من جهة كونها معدة لهذا الاعتبار ما ظهر منها مطلق الوجود ومن حيث أن لها في هذا الاعتبار لا يمتد إلا بهذا الاعتبار
وجود وهي منصفة بالمقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثاني فمقتضى كونه الكمال ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل ما
كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من مهيته ولا كانت المهيته موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستقاراً
من غير وكل ما وجوده مستفاد من غير كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان عتداً بالذات وبهذا يعلم أن القديم
بالذات لا مهيته له وشكوكه الأمام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذا الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها
أثاراً للواجبة وقد اشترنا إلى أن لها ضرباً آخر من الأثر لها ضرب آخر من حدوث وهو الفرق الذي اعني كون الشيء متعلق بالذات بجاعله
وبعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره والمهيته لا تعلق لها من حيث هي بجاعل ولست هي أيضاً بما هي هي موجودة
ولا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلا الواجب ولا بأس بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يمتد
من القوم **فصل** في أن الحدوث الزمان هل هو كيفية على وجود الحدوث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده المحال
في الحال ولا لكان كل موجود حادثاً ولا لعدم السابق من حيث هو عدم كل عدم حدثاً بل بالحدوث مسبوقية الشيء بعدم
كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية هي حادثة أم لا فان كانت حادثة فحدثها زائد عليها فبقتل وان
لم تكن حادثة وجبان يكون حدوث الحادث قدما هذا فقولوا كان الوجود موجود بذاته فحدث حادث بذاته أقول لو كان
هذا الفاضل يناقض آخره فان حدوثاً إذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه كانت تلك الكيفية مهيته من جهة حدوث
مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على مهيته وإذا زاد وجوده على مهيته زاد حدوثه أيضاً على مهيته وعلى وجوده أيضاً لأن
الحادث غير معنى المهيته الكيفية فكيف يكون عينها وأيضاً حدوثاً كما يوجد الكيف يوجد سائر المقولات فحدث الكيف غير
حدوث الجوهر والكم وغيرها ولا يمكن أن يكون عرض هو مهيته قارة غير مقتضية لنفسه ولا قيمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا بغير
معناه في المواضع المتخالفة إلا بالاضافة إلى ما اضيف اليه كاهوشان الأمور النسبية والوجود وان كان مختلفاً باختلاف المهيته
على الوجه الذي قد منا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على المهيته لأنه نفس وجودها وأيضاً يلزم أن يكون لعدم الحادث كيفية وجودية
زائدة عليه عارضة له على اعترافنا نحن في هذا المقام أن هو مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة
التي للاشياء الجزئية الكاشنة الفاسدة فانها بنفسها هي المهيته حادثة وليس حدوثها مستند إلى الفاعل بل وجودها بعين الوجود
هو المحلول بالذات لا وصف الحدوث لأن كون الوجود مسبوقاً بعدم صفة ذاتية والذات ليس بعلة فالحادث كالتخصيص المطلق والوجود
المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجعولة الاسامي بغير عينها حدوث كذا وحدث كذا كما علمت
في بحث الوجود **فصل** في أن الحدوث ليس علة الحاجة إلى العلة المقتضية بل هو منشا الحاجة إلى العلة المقتضية والعلة المقتضية هي
علة بالعرض بالذات اما انه ليس حدوث سبب الحاجة إلى العلة بالذات فلا بد لو كان كذلك لم يكن مهيته المسبب بما معدولة وليس كذلك
لأنها لا مكانها ولا ضرورة طرفها يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لا سبباً لرجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قاله الحكماء
لحدوث هو مسبوقية الشيء بعدم وهي صفة لاحقة للوجود البقي ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عما قبله
احتاج إلى المؤثر فاذن يمنع أن يكون الحدوث علة الحاجة أو شرطاً لوجود العلة ولا لكان متقدماً على نفسه مما لا بد وذلك منع قول
منه قولهم أن الحدوث صفة لاحقة للوجود لتسارع لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود للحادث وقدم أيضاً أن كل
وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقولات له لكن هذا لا يمتدح في المعصوم فالحاصل أن لا شك في احتياج الحادث إلى
وذلك الاحتياج اما لا مكاناً له ولا وجوداً له بوجه لا لا وقد رآنا ارتفاعاً بقي الشيء واجباً قديماً وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب فاذن
ثبت أن هذه الحاجة اما لا مكاناً له ولا وجوداً له وقد بطل أحد ما هو الحدوث بقي الآخر وهو كون المكان محوياً لا غير أقول انفتاحاً
الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذلك بل منشاها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً به وقولهم أن مكان المهيته من المراتب السابقة
على وجودها وان كان صحيحاً إلا أن الوجود متقدم على المهيته تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذا ما لم يكن وجوده لا يتحقق
مهيته أصلاً والوجود أيضاً كما مر عن الشخص والشيء ما لا يتخصص له بوجد ولا إمكان متأخر عن المهيته لكونه صفةً فكيف يكون

فان قيل قد علمت اندفاعها لكن هذا الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها
أثاراً للواجبة وقد اشترنا إلى أن لها ضرباً آخر من الأثر لها ضرب آخر من حدوث وهو الفرق الذي اعني كون الشيء متعلق بالذات بجاعله
وبعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره والمهيته لا تعلق لها من حيث هي بجاعل ولست هي أيضاً بما هي هي موجودة
ولا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلا الواجب ولا بأس بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يمتد
من القوم **فصل** في أن الحدوث الزمان هل هو كيفية على وجود الحدوث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده المحال
في الحال ولا لكان كل موجود حادثاً ولا لعدم السابق من حيث هو عدم كل عدم حدثاً بل بالحدوث مسبوقية الشيء بعدم
كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية هي حادثة أم لا فان كانت حادثة فحدثها زائد عليها فبقتل وان
لم تكن حادثة وجبان يكون حدوث الحادث قدما هذا فقولوا كان الوجود موجود بذاته فحدث حادث بذاته أقول لو كان
هذا الفاضل يناقض آخره فان حدوثاً إذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه كانت تلك الكيفية مهيته من جهة حدوث
مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على مهيته وإذا زاد وجوده على مهيته زاد حدوثه أيضاً على مهيته وعلى وجوده أيضاً لأن
الحادث غير معنى المهيته الكيفية فكيف يكون عينها وأيضاً حدوثاً كما يوجد الكيف يوجد سائر المقولات فحدث الكيف غير
حدوث الجوهر والكم وغيرها ولا يمكن أن يكون عرض هو مهيته قارة غير مقتضية لنفسه ولا قيمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا بغير
معناه في المواضع المتخالفة إلا بالاضافة إلى ما اضيف اليه كاهوشان الأمور النسبية والوجود وان كان مختلفاً باختلاف المهيته
على الوجه الذي قد منا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على المهيته لأنه نفس وجودها وأيضاً يلزم أن يكون لعدم الحادث كيفية وجودية
زائدة عليه عارضة له على اعترافنا نحن في هذا المقام أن هو مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة
التي للاشياء الجزئية الكاشنة الفاسدة فانها بنفسها هي المهيته حادثة وليس حدوثها مستند إلى الفاعل بل وجودها بعين الوجود
هو المحلول بالذات لا وصف الحدوث لأن كون الوجود مسبوقاً بعدم صفة ذاتية والذات ليس بعلة فالحادث كالتخصيص المطلق والوجود
المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجعولة الاسامي بغير عينها حدوث كذا وحدث كذا كما علمت
في بحث الوجود **فصل** في أن الحدوث ليس علة الحاجة إلى العلة المقتضية بل هو منشا الحاجة إلى العلة المقتضية والعلة المقتضية هي
علة بالعرض بالذات اما انه ليس حدوث سبب الحاجة إلى العلة بالذات فلا بد لو كان كذلك لم يكن مهيته المسبب بما معدولة وليس كذلك
لأنها لا مكانها ولا ضرورة طرفها يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لا سبباً لرجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قاله الحكماء
لحدوث هو مسبوقية الشيء بعدم وهي صفة لاحقة للوجود البقي ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عما قبله
احتاج إلى المؤثر فاذن يمنع أن يكون الحدوث علة الحاجة أو شرطاً لوجود العلة ولا لكان متقدماً على نفسه مما لا بد وذلك منع قول
منه قولهم أن الحدوث صفة لاحقة للوجود لتسارع لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود للحادث وقدم أيضاً أن كل
وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقولات له لكن هذا لا يمتدح في المعصوم فالحاصل أن لا شك في احتياج الحادث إلى
وذلك الاحتياج اما لا مكاناً له ولا وجوداً له بوجه لا لا وقد رآنا ارتفاعاً بقي الشيء واجباً قديماً وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب فاذن
ثبت أن هذه الحاجة اما لا مكاناً له ولا وجوداً له وقد بطل أحد ما هو الحدوث بقي الآخر وهو كون المكان محوياً لا غير أقول انفتاحاً
الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذلك بل منشاها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً به وقولهم أن مكان المهيته من المراتب السابقة
على وجودها وان كان صحيحاً إلا أن الوجود متقدم على المهيته تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذا ما لم يكن وجوده لا يتحقق
مهيته أصلاً والوجود أيضاً كما مر عن الشخص والشيء ما لا يتخصص له بوجد ولا إمكان متأخر عن المهيته لكونه صفةً فكيف يكون

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الوجود لا يتصور الا في مكان وزمان
فان الوجود في مكان وزمان هو الوجود الحقيقي والوجود في غير ذلك هو الوجود الظاهري
والوجود في مكان وزمان هو الوجود الذي لا يتغير ولا يتبدل والوجود في غير ذلك هو الوجود الذي يتغير ويتبدل
والوجود في مكان وزمان هو الوجود الذي لا يتصور الا في مكان وزمان والوجود في غير ذلك هو الوجود الذي يتصور في غير ذلك

على الشيء وهي الامكان فاما بعد ذلك الشيء اعني الوجود نفسه والذي كره من قولهم امكن فاجب ان اذا كان المنظور اليه هو
حالة الشيء عند تحققه فاعني الوجود بغيره من فعل العقل ونحوه لا يتصور ان يكون امكان المهيبة على ما جئنا الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل
وجودها ايضا فاما الوجود لان هذا الاضاف ايضا للذهن وان كان يجب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدث منشا الحجة
الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكره بسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فخطا بل يفتقر
شدة وضعف اقربا وبعدا والفريق استعدا والبعد قوة فلا يخفى اما ان يكون جوهر او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهر او عرضا ولا
يجوز ان يكون جوهران بقوم بنفسه والاما انصف برئي ولم يكن انصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته او على غيره فلا بد
لامكان الحادث من محل يكون صورة في مادة او عرض في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان وسبيل عند وجوده
لا يجوز ان يكون ما يتصور به امكان الحادث امرا لا يتصور له الحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث او ان يكون امكانا للغير فاما
قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو عينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته
امر او وجودا لكنه من حيث انه علم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجمع وجوده وفعلية ولذا عند بعض القدماء عدمه من جملة
الاسباب الوجودية للشيء الحادث فكان العلة عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق ليس من العلة
الغائية بل علة بالعرض فلا يربط عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هي من الاسباب الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على
وجوده تقدم زمانى وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فالتقدم بالعرض لا بالذات ولعل من
قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية للوجود الزمان ان موضوع الحادث بالحقيقة هو الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة التي
انها انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء اخر او فرد اخر منها فاصل هذا من عدم سبب في الوجود الحادث بوجه **فصل**
في ذكر التقدم والناخر وفاسمهما ان من احوال الوجود بما هو موجود التقدم والناخر وما يذكر كونه ان من التقدم ما يكون بالمرتبة
ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وهي هنا فثمان آخران سنذكرهما اما الله بالمرتبة فكما كان اقرب
من المبدء الوجود او المفروض وهو مقدم كما بين ان بعدا قبل كونه وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع
ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الله بوجد في الاجاز والامكنة فالاول كقوله الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كقوله
الله على الامام على الله بليته اذ كان المحراب مبدء ويصح في التقدم بالمرتبة ان يقلب التقدم متاخرا والناخر متقدما مثال ذلك
ان جعلنا الانسان ولا فكل ما كان اقربا اليك ان كان الانسان اقدم من الجسم بل من جوهر وكذا في المثال الاول بتقدم الله
على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم بوجدة كل ترتيب في سلاسل محسب طباعها لا محسب الادراج
كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من العلل لادنى انصبت في الاخر الى العلة الا
وانا اخذت في النزول وجدنا الاعلى اول وهكذا حكم الفاعل في جنس الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل ينبغي
برهان النهاية عند القوم اذ اجتمعت آحادها واما الله بالطبع فكما تقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعة المناخر
ولا يرتفع هو برفعة المناخر والاعتناء في هذا التقدم هو كونه امكان الوجود لا في وجوبه واما الله بالعلية وهو ان يكون وجود التقدم
على الوجود المناخر فكما ان تقدم عليه بالوجود فكل بالوجود لا في سبب المناخر واما الله بالشرف والفضل فكما بين ان محمدا مقدم
على سائر الانبياء واما الله بالزمان فهو معروف ولا ينافي في هذا كون الجزء المتقدم من الزمان متقدما على جزئه الاخر بالطبع فان
التقدم الزمانى يقتضى ان لا يجمع المتقدم المناخر بخلاف ما في الطبيعة حيث لا ياتي اجتماع المتقدم للمناخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل
نفسه في الاثر المحمول لا وجوده وكذا المؤثر هو مهيبة الجاعل لا وجوده بلزومه ان يثبت قضا اخر من التقدم هو التقدم بالمهيبة وكذا
من جعل مهيبة الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس المهيبة واما التقدمان للذات اشترا بينهما فاحدهما
هو التقدم بالحقيقة كقوله الوجود على المهيبة الوجودية به فان الوجود هو الاصل عندنا في الوجودية والتحقيق المهيبة موجودة
به بالعرض وبالفصل الثاني وكذا الحال بين كل شئ وبين انصافه في كونه الحركة والوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والاخر
فلا حدما تقدم على الاخر وهذا ضرب اخر من التقدم غير ما بالشرف لان المناخر بالشرف والفضل لا بد وان يوجد فيه شئ من ذلك
الفضل وغيره ما بالطبع والعلية ايضا لان المناخر في كل منهما ينصف شئ ما بوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المناخر واطنه

فان الوجود في مكان وزمان هو الوجود الحقيقي والوجود في غير ذلك هو الوجود الظاهري
والوجود في مكان وزمان هو الوجود الذي لا يتغير ولا يتبدل والوجود في غير ذلك هو الوجود الذي يتغير ويتبدل
والوجود في مكان وزمان هو الوجود الذي لا يتصور الا في مكان وزمان والوجود في غير ذلك هو الوجود الذي يتصور في غير ذلك

فان الوجود في مكان وزمان هو الوجود الحقيقي والوجود في غير ذلك هو الوجود الظاهري
والوجود في مكان وزمان هو الوجود الذي لا يتغير ولا يتبدل والوجود في غير ذلك هو الوجود الذي يتغير ويتبدل
والوجود في مكان وزمان هو الوجود الذي لا يتصور الا في مكان وزمان والوجود في غير ذلك هو الوجود الذي يتصور في غير ذلك

فان الوجود في مكان وزمان هو الوجود الحقيقي والوجود في غير ذلك هو الوجود الظاهري
والوجود في مكان وزمان هو الوجود الذي لا يتغير ولا يتبدل والوجود في غير ذلك هو الوجود الذي يتغير ويتبدل
والوجود في مكان وزمان هو الوجود الذي لا يتصور الا في مكان وزمان والوجود في غير ذلك هو الوجود الذي يتصور في غير ذلك

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم نوراً يضيء به القلوب ويهدي بها السبل
والعلم هو نور القلب والقلب هو نور العين والعين هي نور الوجه والوجه
هو نور الجسم والجسم هو نور الكون والكون هو نور الله تعالى
والمعرفة هي نور العقل والعقل هو نور النفس والنفس هي نور الروح
والروح هي نور الحياة والحياة هي نور النور والنور هو نور الحق
والحق هو نور الله تعالى والحمد لله رب العالمين

غيرها بالزمان وما بالرتبة فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والمتاخر في كل قسم من اقسامها موجودا في كل واحد من المتقدم والمتاخر
فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالتحقق او بالجازا وثانيتها هو التقدم بالحق والمتاخرية وهذا
ضرب غامض من اقسام التقدم والمتاخر لا يعرف الا العارفون الراستخون فان الحق يقع عندهم مقامات في الالهية كان له شئونا ذاتية
ايضا لا يتكلم بها احد بنه الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجب بتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا الحق هو التقدم اذا الحكماء عرفوا العلة
الفاعلة بما يؤثر في مقار الفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المفعول بتقدم بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر
غيرها بالعلية اذ ليس بينهما تاثير وتأثر ولا فاعلية ومفعولية بل حكمها حكم شئ واحد له شئون واطوار وله بطون من بطون الى بطون وملا
التقدم في هذا القسم هو الشأن الالهي والاعرف معنى التقدم في كل قسم عرف ما بازانته من المتاخر وعرفت المعية التي بازانها بحيث المفهوم
فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان طوائف التقدم على هذه الاقسام ان يكون مجرد اللفظ
او مجرى المعنى وهل بالزواطام بالشك والكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد موافقا لبالاشكيات فقال بعضهم
ان ذلك المعنى هو ان التقدم بما هو متقدم لشيئ ليس للمتاخر ولا بشئ للمتاخر لا وهو ثابت للتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم
بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم ان المتاخر من الزمان ليس بوجوده للتقدم ولا كان موجودا له
كما ان ما للتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان محض هويته لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يكون
شيئ للمتاخر الا قد وجد للتقدم ليس بمستقيم فتقدم بكثر من المعاني المتاخر ولا يوجد مثلها للتقدم كالامكان والوجودية وغيرها
في المبدأ المتاخر على المبدء الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك مفقود بما من حال اجزاء الزمان وغيرها وقال
بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في ان وجود المتقدم الامر الذي يميز التقدم اولى من المتاخر وهذا ليس صحيحا فان المتقدم بالزمان ليس
ليس شيئا في اولى من المتاخر مما يقع باعتباره التقدم الرضا اما بالنسبة الى ما نفا فليس احدا اولى منه الى الآخر واما الزمان الخاص فتد
اختلافه فليس موجودا كليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان ين ان هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذ فرضنا
متقدم ومتاخر بالزمان لم يخرج ان يحكم بان السابقيه باحدا الى فان الاولى بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة
اليه متاخر من جميع الوجوه وليس هما ثالثا اذ قبل احدهما متقدم والآخر متاخر في هذا النظر ليس المتقدم الاحدهما واما اذا اعتبر كلاهما
متقدمين بالقياس الى ثالث حتى ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لان احدهما متقدم والآخر
متاخر على ان في كل من التفسيرين فذاخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان يوجه
على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر كلام الشيخ في السقاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخرج من ان يقع
على البعض بالاشتراك الفعلي والجواز على بعض اخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند المجتهدين هو هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان
ثم اسم القبل من ذلك الى كل ما هو قريب من مبدء معدود وقد يكون هذا الرتبة امور بالطبع وقد يكونه امور لا بالطبع بل ما بصناعة واما
ببحث وانفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل القابض والفاضل والسابق ايضا ولو غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالبدء
المحدد فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل متقدما ومن هذا القبيل ما جعل الخدم والرئيس
قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للرؤس وانما يقع للرؤس حين وقع للرئيس فتجوز باختبار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا
الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد
موجودا وليس في هذا ان يقيد الوجود للكثرة ولا يقيد بل انما يحتاج اليه حتى يناد للكثرة وجودا بالتركيب منه ثم نقل بعده ذلك الى
الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه ومن شئ ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول
قله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من انه بل من انه لا يمكن ان يكون متقدما بالوجود على هذا الشأن كحركة اليد
بالنسبة الى حركة المفاتيح وقال صاحب الاشراق في المظاهر ان الحق يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى بعض اخر بالاشتراك او
الجواز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتراكا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فان العلة سواء كانت نامة او ناقصة
يجب ان يتقدم ذاتها وجودها على المع فلفظ التقدم عليها بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث المعنى اشهر الا
ان التقدم والمتاخر اللذين بين الشخصين انما هما بالنسبة الاول بينهما قال ونحو هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الرضا

فعل
ولا كان يجوز له
اذا قل الملك في تقديم الزمان
ليس من ان يكون في تقديم الزمان
وجوز للتقديم في الزمان هو المكان
مبدء محذور كالان هو المكان
المكان ليس فيه تقدم في الزمان
بل السببية الى المبدء المحذور وهو الزمان
فيما سبقت فما كان الاول الى الزمان فانه
فليس الا بالذلك الشيخ فانه قال في
البعض ذلك التقدم في الزمان هو
البيان الشان وجه كثيرة فانها كانت
كان مقولا على وجهه في الزمان
على سبيل المثال في تقديم
للتقدم من حيث ما هو تقدم
لذلك ما هو يكون السببية في الزمان
لذلك ما هو يكون السببية في الزمان
موجود للتقدم من حيث ما هو تقدم
الاخرى وهو لا يملك السببية في الزمان
التي هي متقدمة في الزمان
الى ما ذكرنا من المكان في الزمان
المبدء المحذور في الزمان
ايضا في سببية الزمان الى الزمان
مبدء كان ينبغي ان يقيد له الحاجة اليه
لتطبيق الحكم على مبدء الزمان في الزمان
ايضا ان في سببية الزمان الى الزمان
لم يجز ان يكون السببية في الزمان
فمن قوله في التقديم من الزمان
ومن قوله ان التقديم من الزمان
فقد ثبت التوفيق في الزمان
للاولوية في التقديم من الزمان
للاولوية في التقديم من الزمان
بالتقدم من الزمان في التقديم من الزمان
فان الاولوية في التقديم من الزمان
من التقديم من الزمان

[illegible]

[illegible]

مفهوم وجود العلة وليس وجود العلة مفهوماً بوجوده مع وجوب ما ذكر ان يكون رفع العلة بوجوب رفع المعلول واذ ارفع المعلول لا يجب رفع
 العلة بل يكون العلة قد انقضت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واشياءها سبب رفع المعلول واشياءه دليل على رفع العلة
 واشياءها والمع وجوده مع العلة والعلة واما العلة فوجودها مع المعلول **فصل** في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة
 للوجود فنفسه كون الوجود مفهوماً بغيره فهو بغيره وذا لم يكن محتملاً فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجوده مفهوماً وجاءه كان كاشفاً
 محضاً فهو لا محذور الذات بما هي ذات متعلق الهويته بشئ ما خوفي هو بغيره ولا يؤخذ هو بغيره في ذلك الشئ اعتناء ذلك الشئ عنه وهو ان
 فهو وجود بعد وجود هذا الخوف البعدية وان كانا معاً في الزمان او الدهر ان كان صفة للمهنية فمعنا علم كون تلك المهنية متعلقة بشئ
 مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تقدم ولا تاخر بين المعاني والمهيات معرفة عن الوجود ولا من حيث هي هي تستدعي شيئاً
 بشئ آخر وانما حدوثها بعد عدم عبارة عن كونها بحيث اذا غلبت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بوجوده لانه بسيطة لا انما ثبتت
 لها في تلك المرتبة هذه المهنية والسلب البسيط لثبوتها لا يستدعي ثبوت المثبت فالوجود والعدم كلاهما سلوبان عن المهنية
 في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كسلب بسيط وكذا كل مفهوم وسلوب عنهما الا مفهوم فنفسها فالسلوب البسيط كلاهما صادقة الا
 سلب فنفسها والاشياء كاشياء لا اشياء فنفسها اذ المهنية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استيجاب كذب التقيضين
 وذلك لما قيل ان تقيض وجود شئ في تلك المرتبة سلب لك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون السلب للوجود
 السلوبي لسلبه فهذا السلب هو سلب المثبت لا السلب لمقتضى وعن المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن التقيضين
 لان الامر الواقع هو وجود الاشياء حيث بينا انه الوجود وانه الحقيقة والمجول والكائن لا المهنية اما القصد الثاني اي بالعرض فنفسها
 عن كاشئ وعن تقيضه ايضاً فاذن ما بالذات لم تقدم على ما بالعرض فكل ممكن ان يتجدد ليس اذ المهنية ان يكون ليست بالعرض المذكور ولها
 عليها البت فالسلب البسيط حالها في حد جوهها والايان بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود في حالها ذاتها متقدم على حالها
 بحسب سنادها الى الغير فهو لا محذور سابق عليه ما دامت لذات هذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وبتساوي ان هذه السابقة
 والمسبوقية ليست فيما اخر من اقسام المتقدم كما ظن بعض الاخلام بل يرجع الى المتقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيهاً في التبع
 كل معلول ليس بعد ليس جواً اعني عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوماً كما ليس له في نفسه ان يكون موجوداً ضرورة احتياجه
 في كلا الطرفين الى العلة كلاً ما يمتد العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متأخر عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا
 العدم والالام يكن متأخر عنها وبرود عليه مثل ما عرفنا ان تخلف جوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود
 لان يكون له في تلك المرتبة العدم انوك التوجيه المذكور فاسد لما اوردته عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشئاً عن وجود العلة
 وهي جهة مغايرة ومحصلة ومبدء فكل في جميع القول بان لا يكون للمعنى تلك المرتبة لا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداقاً
 فثبات المعلول بل احث ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكد وقام وجه وجوبه ومغايرته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من التقيض و
 القصور والامكان لا يمتنع في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله في نفسه ان يكون ليس له عن علته ان يكون ليس وقوله
 كل ممكن زوج تركيب اذ علم ان جهة الوجود والغلبة انما جاءت ليس قبل العلة وجهة العدم والامكان ليس فانه وهذه الجهة سكونية
 عن علته ثم قال فان قلت اذ لم يكن له في تلك الوجود كان له فيها العدم والالزم الواسطة وايضاً لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
 ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت تقيض وجوده في تلك المرتبة سلب جوده فيها على طريق التقيض لا
 وجوده المتصف بذلك السلب يكون في تلك المرتبة اعني التقيض فلا يلزم من انتفاء الاول تحقيق الثاني لجواز ان لا يكون انتفاء الوجود
 ولا انتفاء العدم في تلك المرتبة كانه الامور التي ليست بينهما علاقة الغلبة والمعلول فانه ليس بوجوده فيها ولا عده متأخر عن وجود
 الاخر ولا متقدم عليه اقول اذ لم يكن الوجود ثابتاً للمهنية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوباً عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة
 كما لم يعدم استدعاء ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب لثبوت قوة ايجاب سلب المحول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع
 وكان عقود السوال في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وانما بانها كلها كاذبة فكذلك في المهنية اذ الغيبة مجردة عن الوجود والعيد
 يصدق القول البسيطة وبكذلك لا يجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب التقيضين وارتفاعها واما الاشياء التي ليست بينها علاقة
 الغلبة والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الاخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو المتقدم بالطبع لا محذور فكذلك حال المهنية

فصل في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة للوجود فنفسه كون الوجود مفهوماً بغيره فهو بغيره وذا لم يكن محتملاً فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجوده مفهوماً وجاءه كان كاشفاً محضاً فهو لا محذور الذات بما هي ذات متعلق الهويته بشئ ما خوفي هو بغيره ولا يؤخذ هو بغيره في ذلك الشئ اعتناء ذلك الشئ عنه وهو ان فهو وجود بعد وجود هذا الخوف البعدية وان كانا معاً في الزمان او الدهر ان كان صفة للمهنية فمعنا علم كون تلك المهنية متعلقة بشئ مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تقدم ولا تاخر بين المعاني والمهيات معرفة عن الوجود ولا من حيث هي هي تستدعي شيئاً بشئ آخر وانما حدوثها بعد عدم عبارة عن كونها بحيث اذا غلبت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بوجوده لانه بسيطة لا انما ثبتت لها في تلك المرتبة هذه المهنية والسلب البسيط لثبوتها لا يستدعي ثبوت المثبت فالوجود والعدم كلاهما سلوبان عن المهنية في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كسلب بسيط وكذا كل مفهوم وسلوب عنهما الا مفهوم فنفسها فالسلوب البسيط كلاهما صادقة الا سلب فنفسها والاشياء كاشياء لا اشياء فنفسها اذ المهنية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استيجاب كذب التقيضين وذلك لما قيل ان تقيض وجود شئ في تلك المرتبة سلب لك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون السلب للوجود السلوبي لسلبه فهذا السلب هو سلب المثبت لا السلب لمقتضى وعن المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن التقيضين لان الامر الواقع هو وجود الاشياء حيث بينا انه الوجود وانه الحقيقة والمجول والكائن لا المهنية اما القصد الثاني اي بالعرض فنفسها عن كاشئ وعن تقيضه ايضاً فاذن ما بالذات لم تقدم على ما بالعرض فكل ممكن ان يتجدد ليس اذ المهنية ان يكون ليست بالعرض المذكور ولها عليها البت فالسلب البسيط حالها في حد جوهها والايان بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود في حالها ذاتها متقدم على حالها بحسب سنادها الى الغير فهو لا محذور سابق عليه ما دامت لذات هذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وبتساوي ان هذه السابقة والمسبوقية ليست فيما اخر من اقسام المتقدم كما ظن بعض الاخلام بل يرجع الى المتقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيهاً في التبع كل معلول ليس بعد ليس جواً اعني عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوماً كما ليس له في نفسه ان يكون موجوداً ضرورة احتياجه في كلا الطرفين الى العلة كلاً ما يمتد العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متأخر عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والالام يكن متأخر عنها وبرود عليه مثل ما عرفنا ان تخلف جوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لان يكون له في تلك المرتبة العدم انوك التوجيه المذكور فاسد لما اوردته عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشئاً عن وجود العلة وهي جهة مغايرة ومحصلة ومبدء فكل في جميع القول بان لا يكون للمعنى تلك المرتبة لا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداقاً فثبات المعلول بل احث ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكد وقام وجه وجوبه ومغايرته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من التقيض والقصور والامكان لا يمتنع في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله في نفسه ان يكون ليس له عن علته ان يكون ليس وقوله كل ممكن زوج تركيب اذ علم ان جهة الوجود والغلبة انما جاءت ليس قبل العلة وجهة العدم والامكان ليس فانه وهذه الجهة سكونية عن علته ثم قال فان قلت اذ لم يكن له في تلك الوجود كان له فيها العدم والالزم الواسطة وايضاً لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت تقيض وجوده في تلك المرتبة سلب جوده فيها على طريق التقيض لا وجوده المتصف بذلك السلب يكون في تلك المرتبة اعني التقيض فلا يلزم من انتفاء الاول تحقيق الثاني لجواز ان لا يكون انتفاء الوجود ولا انتفاء العدم في تلك المرتبة كانه الامور التي ليست بينهما علاقة الغلبة والمعلول فانه ليس بوجوده فيها ولا عده متأخر عن وجود الاخر ولا متقدم عليه اقول اذ لم يكن الوجود ثابتاً للمهنية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوباً عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة كما لم يعدم استدعاء ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب لثبوت قوة ايجاب سلب المحول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع وكان عقود السوال في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وانما بانها كلها كاذبة فكذلك في المهنية اذ الغيبة مجردة عن الوجود والعيد يصدق القول البسيطة وبكذلك لا يجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب التقيضين وارتفاعها واما الاشياء التي ليست بينها علاقة الغلبة والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الاخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو المتقدم بالطبع لا محذور فكذلك حال المهنية

بالقياس الى وجودها فلها لفظي بالوجود من حيث ان لها ان تنصف بها جبراً فان لم تنصف بالوجود اولاً وانصفت به اجبراً فلها ضرب من القدر
 على وجوده بقى الكلام ان عدم حصول شئ في مرتبة شئ لا يكتفي في كون ذلك الاخر منقداً ماعليه اذ الركن للاختصاص في تلك المرتبة
 والمهمة لاثبات لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقديمها على الوجود لكننا نجيب عن هذا بان تجريد المهمة عن وجودها بل عن كافة الوجودات
 بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها محجب هذا الاعتبار فقدم على وجودها الذي لها لا محجب هذا الاعتبار اذ الا
 المتكوريين اعتباراً بان تجريد وخط لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لا
 معناه كون المهمة محيطة بسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها محيطة بسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون
 الوجود كما ان كونها هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شئ وما
 لم يكن وجوده لم يكن مهمته اصلاً فاذا افاد الفاعل وجوداً فلذلك الوجود معنى ومعينه فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن
 وجودها لكونه عرضياً لها وكل ما هو عرضي لشيء فله معرض من حيث هو معرض مرتبة سابقة على وجوده عارضه وعلى الوجود
 العارض فللعقل ان يجلل الموجود الى مهمة وجوده وان لم يكن في الخارج الا شئ واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما عرضي
 ولكن من شأنه ان يلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهمة اذ كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهمة
 ضرباً اخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له المرتبة السابقة الامكان الوجودي
 والعدم فله هذه المرتبة لعدم محسب الامكان فاذا اكتفي في الحدوث الذاتي لهذا المعنى ثم لا فلا نقول والعجابه قد اعترفنا
 له في تلك المرتبة امكانها والامكان امر سلبى اذ معناه سلب ضروري الوجود والعدم ضد اعترف بثبوت هذا السلب للمهمة في
 ذاتها وهذا لا يخفى يستدعي ضرباً من الثبوت فثبت ههنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لان ذلك امران وجود
 المتقدم في مقام وعدم المتأخر فيه فالمهمة لها ثبوت في تلك المرتبة ولو وجودها عدم فيها كيف المهمة من حيث هي لا ينفك
 عنها ذاتها وذاتياتها فلها لذاتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان ثبوتاً تابعا للوجود في الواقع
 كما علمت عقده وحل ثم اورد ههنا اشكالاً وهو انه لو تقدم عدم المهمة على وجودها كما ادعيتوه لكان تقدم
 بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي مفقود عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فلزم ان لا يتحقق العلة البسيطة
 وهو خلاف مدعهم قالوا يمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلوم في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سبب
 عليه الامكان والاعتبارات الثلاثة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك
 صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب كمال جفا فان اجزاء المهمة كالجو في الفصل بل كما المادة والضوء
 وان كانت مفروغاً عنها عند احتياج العلول الى السبب لكنهما مع ذلك معدومة من جهة استتار وجود المهمة فكذلك اجزاء المت
 السابقة على وجود المهمة ولعل ذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجدت وتحلل كلمة الفاعل بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان
 علة الحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فلزم ههنا التركيب في العلة بل ان يرب
 فالقول المحي بالتحقيق ههنا هو ان يكون صدور الوجود في نفسه عن العلة شئ وصورة المهمة موجودة شئ وقد مر ان الاصل
 في الوجودية هو الوجود والمهمة بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الحاجة علة في نفسه لا احتياج الى مهمة ولا الى مكان او
 حاجة ذاتية بل ان لا يتصلق به هوية هو ذات الفاعل فقط لا بشئ آخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي
 وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او مهمة او قوة او امكان واما جعل المهمة موجودة فلا بد من تركيب علة هذه الجصول
 لان الوجود المجعول اليه حال المهمة ولا محالة حال الشئ بالفعل متأخر عن ذاته وعن مكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد ههنا
 علة بسيطة بل علة التامة مركبة من ذات الفاعل ومهمة المقبول وقوة لقبول لا اقل من هذه الثلاثة على ان هذه القوة
 الامكانية يتصور ايضا لها قرب وبعد وذلك لان امكان المهمة اذ اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة
 بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علمها فهي قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هو موجوديتها اعني تقييدها بالوجود كالجصول
 التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئاً واحداً **المرحلة العاشرة** في العقل والفعول ان فرغوا من
 الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعاً مختصاً بالاستعداد لطبيعتها او تعليمياً هو كونه عالماً او علماً

اوموز

[illegible]

[illegible]

منها كلام على الحسين في
الشيخ المفضل في كلام الشيخ
فنون علمه في كلام الشيخ
ومنها كلام على الحسين في
الشيخ المفضل في كلام الشيخ
فنون علمه في كلام الشيخ
ومنها كلام على الحسين في
الشيخ المفضل في كلام الشيخ
فنون علمه في كلام الشيخ

زيد بان العالم حادث مجرد فبد هذا القول وثابتها ان ليس علمنا يكون الشيء مجرد عن الوضع والاشارة علمنا يكون ذلك الشيء علمنا
 ولو كان معنى العلم بعبءه معنى الجرد عن المادة لكان كل ما علمنا مجرد شئ علمنا كونه علمنا بئى وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء
 مجرد عن المواد مجردا لثبوت لا حد في كونه علمنا او علمنا بذاته او بغيره لا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل يعاقل
 وفي المنع ان يكون معنى واحد مجمل ومعلوم في زمان واحد وثالثهما ما اشترى اليه ولا من انما نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين ^{لله} ما
 بثوبته متميزة عن سائر احوال النفس كالادارة والقدره والخوف والشهوة والغضب غير ذلك فظهر من هذا ان الادراك للشيء ليس
 مجرد العدم واما المذهب الثالث وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبغة عند العاقل فتدفع ايضا بوجوه ثلثة الاولى انه لو كان
 العقل هو حصول صورة في العاقل لكان لا نقل في ذاتنا والثاني بطل بالضرورة الوحداية فالمقدم مثله وجه للزوم ان عقلنا
 لذواتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او لا بد من حصول صورة اخرى من ذاتنا في ذاتنا وكل القسمين باطل اما الاول فلان عقلنا
 لذواتنا لو كان نفس ذاتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقله لذاتها لانه عاقلها
 عاقله لذاتها بل كان عقله اياها عاقل عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما الاول فلان تلك الصورة لا بد وان ^{سئل}
 مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالتحاليل والاخر بالجلية ولما ثابنا فلا
 كون شئ واحد مجرد او عرضا لان صورة ذاتنا مثله ذاتنا وجودها مستغنى الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل
 كان عرضا واما الثالث فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بالف تخصص فيكون لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين
 كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هو شئ يخصه غير قابل للاشتراك ولان كل ما يزيد على ذاتنا فاما شئ اليه بهو وشئ له ذاتنا فانا فلو كان
 علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكانا مشيرين الى اشياء هو والثاني بطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثالث انه لو كان الادراك عاقل
 عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه المهمات مفارقة للجسام المجردة مع ان الادراك غير حاصل لها فعلنا ان نفس حصول
 هذه المهمات للجوهر ليس هو ادراكها لان نفس حصولها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع
 بهادته فان مفارقتها صورة الشوا والابن والكم شئ لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا ولا لا يعقل الادراك لجوهر ما ونحن ندرك
 كثيرا اجزاء امدادنا فكيف ابن ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شأنه الادراك لكان نفس الشيء ^{مثله}
 وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة المحاصلة فان قبل نحن نقول العقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند ^{وجود}
 مجرد عن المادة فبطل هذا ايضا باطل لان العقل حالة ثبوتية والجرد عن المادة مفهوم سلبى فيستحيل ان يكون العقل السلبى خلا
 في حقيقة الامر الثبوتى ^{الذي} هو العقل لان الامر الثبوتى لا يقوم بالسلبى فيقي ان يقال ان العقل هو نفس حضور الشئ وثبوتها ^و
 اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند الجرد عن المادة سواء قبل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قبل ان المجموع ^ص
 من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثالث فهو كلام غامض منزع الى كيفية صدق وكذا
 نفه او زيفه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف بظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم
 اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى واما هو ايضا باطل لما بين باب المضاف ان الاضافات لا ^{سئل}
 لها في الوجود لا يحصل الا عند وجود المتضايقين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان وندرك ذاتنا ولا ^ص
 بين ذاتنا واثنا ^{الاجبة} الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا اليها لكان العلم من اذنا غير حاصل الا عند اعتبار
 والمطابقة وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعبر في ذلك معبرا ملا واعلم ان الفاعل يكون العلم اضافة عارضة للمدرك
 الى المدرك اعني الادراك انما ذهبا اليه ليندفع بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وعقل عن استدعاء الاضافة
 بثبوت المتضايقين فلزم ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزم ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان ^{سئل}
 هو كون الصورة العلمية للتحقيقة الخارجية غير مطابقة اباها واما المذهب الرابع وهو ان ادراكه صاحب المحض وهو ان العلم
 عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في سخافة شديدة اما الاول فلا يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغيره لانه عبارة عن ^{كيفية}
 زائدة عارضة لذاته نعم القويم الاحتمال ان يكون صفاته الكلية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافا ^ص
 ذاته فم ادم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة العقل الباري لذاته

[illegible]

[illegible]

لم يكن قبل تلك الكيفية عالمًا بشئ من الاشياء فكانت عالمة بالاشياء مستفادة عن علم ممكن الوجود معلول له ومحال ان يستفيض
 المعطى لكل كمال الى غيره كالامن الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غرضنا فلو كان العلم كذا لكان ذاتا كفيته وقد
 ثبت انها من مقولة الجواهر ومن الكيف ايضا نحن شاعنا هذا خبا لنا جبالا شاهدة وصحاري واسعة وسماء وارضاً وهي كلها جواهر
 فثبت العلم وجود صور الاشياء التي يعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها
 وان زعم ان العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لابد من قيام كفيته فانه غير تلك الصور فليثبت ان ذلك بالبرهان واما
 مذهب شيخ اتباع الروافض في نفسه فتم من الحق ومنه من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجواهر المفاوئذ بذاته من ان عبارة عن كونه
 نور النفس والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخبرنا من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهب فهو قوله بان علم الشئ باسوا
 هو اضافته اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى المتصور والتصديق والكل والجزء والاضافة ليست كذلك ويورد عليه ايضا ان الجواهر
 لا ادراكات جزئية ومذهب ان كل مدرك بشئ لا بد ان يكون نور النفس وكل نور لنفس عقل بالفعل فليزم عليه كون كل حيوان
 ذا عقل وايضا من مذهب ان الاجسام والمقادير مدركه بالعلم الاشارة الى الحضور وكذا ذهب الى ان نفس كل منا تدرك بدينها بعلم حصول
 اضافة وعندنا ان الاجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يغفل بها ادراك ولا شعور ولا تغفل ولا غيره واما
 المذهب المخالف وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مند
 عندنا معان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح
 لا يجوز ان يكون الادراك حالة النسبية بين المدرك وبينه هذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي
 في شرحها ان من الصورة ماهي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ماهي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها
 المطابقة وعدمها الامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض بان
 ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا لا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والفضية لا بال
 لوجودي المقابل لنقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المعالطة باسئرك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين وال
 لم يكن لما ذكره وجه صواب بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فخط فان الصورة الغير المطابقة للمادة الخارج اذا تخلفت في الذهن فلا
 شبهة لاحد انج قد تحقق فتم من اشياء مطلق العلم مع انك هناك اضافة مخفية الى شئ من الاشياء الخارجية فدل على ان
 العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة ان لم فاما يلزم فيلا يكون موجودا
 في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيجمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم واحد بطلق على
 الادراكات كالعقل والخيال والاحساس فاذا ثبت مهيبة في بعض الافراد على كونه امر غير مضاف قد عرض له الاضافة علم قطعا
 انه ليس من مقولة المضاف اليها كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله شئ فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب
 ان مطلق الحصول غير كاف في المدرك بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول
 صورة مجردة لكنها اذا علمنا موجدنا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستأنف ولكنها اذا علمنا موجودا
 غير جبرها وجدت له صورة السواد قطعا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى غير جسم ولا جسماء يحتاج الى برهان في
 كونه تعالى هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة
 الامر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشئ جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود
 مما لا يمكن تصوّره بالكنة الابتناء هو بنية الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نتمكن ان
 في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عندنا ولا يحتاج الى برهان ومنها انه اذا كان تقبل ذاتنا نفس ذاتنا فاعلمنا
 بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فيكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا
 يكون هو علمنا بذاتنا فليزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الامر غرض فقله محققا مفاصدا للاشارة
 وذكرنا من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ الذي
 قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع مادام المعبر عنه اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاول ان

[illegible][illegible]

الحكماء في العقل
والعلماء في الفهم
والفلاسفة في الحكمة
والشعراء في الخيال
والنحاتين في الفن
والرعاة في الثروة
والفلاحين في العمل
والسالكين في الصلوة
والصالحين في النية
والقضاة في العدل
والعلماء في الفهم
والفلاسفة في الحكمة
والشعراء في الخيال
والنحاتين في الفن
والرعاة في الثروة
والفلاحين في العمل
والسالكين في الصلوة
والصالحين في النية
والقضاة في العدل

[illegible]

[illegible]

لا يجوز ولا عرض الا بتفعية
المسلمات - المملوكه - ببر
اعذب من شرب الخمر
لان العلم عند يسير من حقيقة
لان من مقلد المعلق
المعقولة

[illegible]

هذا هو الحق لا يخفى على احد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسئلة وما ملنا من اشكال كون العلم بالجوهر هو امر عارض ولو زعمنا ان العلم به هو كسب الفهم سيما كتبهم الى على كالتقاء والاشارة وبعبارة الحكمة وما يشق للعليل وبمروى الغليل بل وجدناه وكل من في حقيقته واشباحه وانما به كسليده به كسليده وشيخ اشباع الروايق والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشي يمكن القول عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعنيين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولئك سادس المقالات ولجئ الى ان فوجئنا فوجها جلبنا الى سبيل سببنا ونضرب عننا نضرب غزيرنا الى سبيل الامور الصعاب ففتح هذا الباب ذكنا فذكرنا ما راى اكثر اسبابه باب اعلام الخيرات العلية والهام الحقايق والاهية المستحقة ومحتاجه ان عارضة الاحسان والانعام وسبحته الكرم والاعلام وشيمته وقع اعلام الهداية ولبط انوار الافاضة فاذا علمنا في ساعة شوبك هذا الفصل من خرائق علمه علمنا جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب حكمة فحما مبدئا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فقولنا امثالا لهولوتة ولما نبغته ذلك فحدث ان صور الاشياء على قلوبهم احديها صورة ما يراه قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة ايضا كذلك الابالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما انما هي صورة معقولة بالفعل وانما هي محسوسة او محسوسة بالفعل وفتح عند جميع الحكماء ان الصورة العقلية بالفعل وجودها للعقل شي واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه وجوده للجوهر الحاسس شي واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلوفرنا المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحاشية والمحملة كالسود والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزله للنظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب التثنية بين شيئين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن رتبة لكن الحال في العقل بالفعل ليس هذا الحال اذ العقل بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشي آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا يكون شئ عاقل له فلو كان العاقل امر مغاير له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي هو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من لشيء المجردة عن المادة سواء كان تجريدا ما يتجسد بحد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلمها عاقل من خارج ام لا وكبر حكم هذه المعقولة بحكم متحركة الجسم الذي اذا قطع النظر عن حركته لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسا فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا حكم متحركة الجسم اذا قطع النظر عن تحريكه متحركة فانه لم يكن هو متحركا عند لان وجوده بعينه ليس وجوده المتحرك ولا حكم العقل بالفعل فانه لا يمكن ان يكون معقولا بالفعل لان ذلك لكونه في نفسه هو بعينه معقولة سواء عقلمه غيره ولم يعقله فهو معقول لهو به بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر عقلمه فان هو عاقل بالفعل ولا لزوم انفكاك المعقولة بالفعل عن العاقل بالفعل والالزم انفكاك المعقولة بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاد ان المضائق متكاثرة في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدا بالفعل كان اخر بالفعل وان كان بالقوة كان الآخر بالقوة وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الاخر ايضا ثابتا فيها وادعيت الحال في الصورة العقلية هكذا وهو المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كواقع التثنية عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاسس بالفعل والاحساس ليس كزعم العامهون من الحكماء ان المحسوس صورة المحسوس بعينه من مادته وبصا دهنها مع عوارضها المكثفة والخيال المجرد ما تجر بدا اكثر لما علم من استجابة انشغال المنطعات بموادها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعم قوم في باب الابصار ولا يجوز اضافة النفس لتلك الصور المادية كما زعم صاحب الملوكات لما مر من ان الاضافة للوضع هي الى الاجسام الجسمانية اذ لا كمالها ولا اضافة العلية لا يمكن ان يفهم بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان بعض من الاربعة صور نورانية او كنهية يحصل بها الادراك والشعور في الحاسة بالفعل واما قبل ذلك فلا احساس للمحسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة معنوية فهي من الصفات لنفسها تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة

وانه لا بد من العلم بالجوهر هو امر عارض ولو زعمنا ان العلم به هو كسب الفهم سيما كتبهم الى على كالتقاء والاشارة وبعبارة الحكمة وما يشق للعليل وبمروى الغليل بل وجدناه وكل من في حقيقته واشباحه وانما به كسليده به كسليده وشيخ اشباع الروايق والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشي يمكن القول عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعنيين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولئك سادس المقالات ولجئ الى ان فوجئنا فوجها جلبنا الى سبيل سببنا ونضرب عننا نضرب غزيرنا الى سبيل الامور الصعاب ففتح هذا الباب ذكنا فذكرنا ما راى اكثر اسبابه باب اعلام الخيرات العلية والهام الحقايق والاهية المستحقة ومحتاجه ان عارضة الاحسان والانعام وسبحته الكرم والاعلام وشيمته وقع اعلام الهداية ولبط انوار الافاضة فاذا علمنا في ساعة شوبك هذا الفصل من خرائق علمه علمنا جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب حكمة فحما مبدئا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فقولنا امثالا لهولوتة ولما نبغته ذلك فحدث ان صور الاشياء على قلوبهم احديها صورة ما يراه قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة ايضا كذلك الابالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما انما هي صورة معقولة بالفعل وانما هي محسوسة او محسوسة بالفعل وفتح عند جميع الحكماء ان الصورة العقلية بالفعل وجودها للعقل شي واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه وجوده للجوهر الحاسس شي واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلوفرنا المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحاشية والمحملة كالسود والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزله للنظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب التثنية بين شيئين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن رتبة لكن الحال في العقل بالفعل ليس هذا الحال اذ العقل بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشي آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا يكون شئ عاقل له فلو كان العاقل امر مغاير له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي هو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من لشيء المجردة عن المادة سواء كان تجريدا ما يتجسد بحد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلمها عاقل من خارج ام لا وكبر حكم هذه المعقولة بحكم متحركة الجسم الذي اذا قطع النظر عن حركته لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسا فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا حكم متحركة الجسم اذا قطع النظر عن تحريكه متحركة فانه لم يكن هو متحركا عند لان وجوده بعينه ليس وجوده المتحرك ولا حكم العقل بالفعل فانه لا يمكن ان يكون معقولا بالفعل لان ذلك لكونه في نفسه هو بعينه معقولة سواء عقلمه غيره ولم يعقله فهو معقول لهو به بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر عقلمه فان هو عاقل بالفعل ولا لزوم انفكاك المعقولة بالفعل عن العاقل بالفعل والالزم انفكاك المعقولة بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاد ان المضائق متكاثرة في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدا بالفعل كان اخر بالفعل وان كان بالقوة كان الآخر بالقوة وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الاخر ايضا ثابتا فيها وادعيت الحال في الصورة العقلية هكذا وهو المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كواقع التثنية عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاسس بالفعل والاحساس ليس كزعم العامهون من الحكماء ان المحسوس صورة المحسوس بعينه من مادته وبصا دهنها مع عوارضها المكثفة والخيال المجرد ما تجر بدا اكثر لما علم من استجابة انشغال المنطعات بموادها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعم قوم في باب الابصار ولا يجوز اضافة النفس لتلك الصور المادية كما زعم صاحب الملوكات لما مر من ان الاضافة للوضع هي الى الاجسام الجسمانية اذ لا كمالها ولا اضافة العلية لا يمكن ان يفهم بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان بعض من الاربعة صور نورانية او كنهية يحصل بها الادراك والشعور في الحاسة بالفعل واما قبل ذلك فلا احساس للمحسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة معنوية فهي من الصفات لنفسها تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة

اولا فيكون العلم بالجوهر هو امر عارض ولو زعمنا ان العلم به هو كسب الفهم سيما كتبهم الى على كالتقاء والاشارة وبعبارة الحكمة وما يشق للعليل وبمروى الغليل بل وجدناه وكل من في حقيقته واشباحه وانما به كسليده به كسليده وشيخ اشباع الروايق والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشي يمكن القول عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعنيين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولئك سادس المقالات ولجئ الى ان فوجئنا فوجها جلبنا الى سبيل سببنا ونضرب عننا نضرب غزيرنا الى سبيل الامور الصعاب ففتح هذا الباب ذكنا فذكرنا ما راى اكثر اسبابه باب اعلام الخيرات العلية والهام الحقايق والاهية المستحقة ومحتاجه ان عارضة الاحسان والانعام وسبحته الكرم والاعلام وشيمته وقع اعلام الهداية ولبط انوار الافاضة فاذا علمنا في ساعة شوبك هذا الفصل من خرائق علمه علمنا جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب حكمة فحما مبدئا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فقولنا امثالا لهولوتة ولما نبغته ذلك فحدث ان صور الاشياء على قلوبهم احديها صورة ما يراه قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة ايضا كذلك الابالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما انما هي صورة معقولة بالفعل وانما هي محسوسة او محسوسة بالفعل وفتح عند جميع الحكماء ان الصورة العقلية بالفعل وجودها للعقل شي واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه وجوده للجوهر الحاسس شي واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلوفرنا المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحاشية والمحملة كالسود والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزله للنظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب التثنية بين شيئين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن رتبة لكن الحال في العقل بالفعل ليس هذا الحال اذ العقل بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشي آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا يكون شئ عاقل له فلو كان العاقل امر مغاير له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي هو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من لشيء المجردة عن المادة سواء كان تجريدا ما يتجسد بحد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلمها عاقل من خارج ام لا وكبر حكم هذه المعقولة بحكم متحركة الجسم الذي اذا قطع النظر عن حركته لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسا فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا حكم متحركة الجسم اذا قطع النظر عن تحريكه متحركة فانه لم يكن هو متحركا عند لان وجوده بعينه ليس وجوده المتحرك ولا حكم العقل بالفعل فانه لا يمكن ان يكون معقولا بالفعل لان ذلك لكونه في نفسه هو بعينه معقولة سواء عقلمه غيره ولم يعقله فهو معقول لهو به بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر عقلمه فان هو عاقل بالفعل ولا لزوم انفكاك المعقولة بالفعل عن العاقل بالفعل والالزم انفكاك المعقولة بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاد ان المضائق متكاثرة في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدا بالفعل كان اخر بالفعل وان كان بالقوة كان الآخر بالقوة وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الاخر ايضا ثابتا فيها وادعيت الحال في الصورة العقلية هكذا وهو المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كواقع التثنية عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاسس بالفعل والاحساس ليس كزعم العامهون من الحكماء ان المحسوس صورة المحسوس بعينه من مادته وبصا دهنها مع عوارضها المكثفة والخيال المجرد ما تجر بدا اكثر لما علم من استجابة انشغال المنطعات بموادها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعم قوم في باب الابصار ولا يجوز اضافة النفس لتلك الصور المادية كما زعم صاحب الملوكات لما مر من ان الاضافة للوضع هي الى الاجسام الجسمانية اذ لا كمالها ولا اضافة العلية لا يمكن ان يفهم بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان بعض من الاربعة صور نورانية او كنهية يحصل بها الادراك والشعور في الحاسة بالفعل واما قبل ذلك فلا احساس للمحسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة معنوية فهي من الصفات لنفسها تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة

حقائق حاسية وحسوسا عينه كالكل في كون الصورة العقلية عقلا وعافلا ومعقولا قال العلم الاول في كتاب انولوجيا يعني ان تعلم
 ان البصر انما يبال الاشياء الخارجية منه ولا يبالها حتى يكون بحث هو هو فنجس حينئذ وبصرها معرفة صحيحة على حقوقه كذا المراد
 العقل اذا التقى بصره على الاشياء العقلية لم يبالها حتى يكون هو شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء
 فذلك يكون توحيده معها بوجوده فيكون مع بعضها اشتدا وفي من توحيدها بحس المحسوس والبصر كلها احوال النظر الى الشيء المحسوس اخص به
 حتى يصير خارجا من الحس لا يحس شيئا فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرنا ان دفع اشكال كثيرة ومفاسد شعبة
 ترد على القول بارتسام صور العقول المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري
 اسمها كاهلث هو من اشياء فان العقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكلمة
 كون الشيء واحدا مند رجائحه قولين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم امور شعبة اخرى مذكورة في مواضعها ثم
 انهم زعموا ان الجوهر المنفصل العقلي من الانسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة ما يصادف الصور العقلية ويذكرها اذراكا عقليا
 فنقول تلك القوة لا تغالبها بما اذا درك الصورة العقلية اذراكها بذاتها المعرأة عن الصور العقلية فليت شعري كيف
 يدرك ذات عارضة جاهلة غير مستترة بتوهم عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفه فان اذراكها بذاتها فالذات العارضة
 الجاهلة العامة العيا كيف تدرك صورة علمية والعين العيا كيف تبصر وتري فمن لم يجعل الله نورا فما لئله نور وان اذراكها بما
 استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بل حاجة الى صورة اخرى والا لكان
 الكلام عابدا ويلزم نضعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف وليس لفاصل ان يقول تلك الصورة
 واسطة في كون النفس عاقلة لما سواه وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ما ورائها ما هي مطابقة اياه تصير معقولة للنفس تلك الصور
 لا نقول لولا ان تلك الصورة معقولة للنفس ولا يمكن ان يدركها غيرها وليس توسط تلك الصورة اذراك الاشياء كوسط
 الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل ما لها مثال النور المحسوس في ذلك المبصر حيث يبصر النور ولا بتوسط غيره على ناقدا
 بالبرهان الفاضح ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود
 له بكن هو محسوس لك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراك عقلية كانت وحسية
 للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والا لولا ذلك لصاحب الدار والمال والولد فان شيئا من ذلك الحصول ليس له حقيقة حصوله
 شيئا لذات اخرى بل انما ذلك حصول ضايف لها فظن حصول الصورة الجسمية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتا
 منفصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكذلك المادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل لا بالصور وليس يحق الصور بها
 لحق وجود وجودها بالانفعال من احد الجانبين الى الآخر بل بان يحول المادة من مرتبة النفس في نفسها الى مرتبة الكمال فكل حال النفس
 في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس يحق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة
 كلون موجود مبان في الوجود مبان كوجود الفرس لنا او كلون عرض لعروض جوهر منسحق الغوام في وجوده عن ذلك العرض ليس
 الحاصل في تلك الحصولات الوجود اضافات لا يستكمل بها شي وحصول الصورة الادراكية للجوهر الادراك في الوجود التحصيل والتكميل
 له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنوعها وسنعود من بعد الى دفع الشك الى اجمالها ذاتها كاشي الغوم كالشيخ الرئيس واتباعه
 من القول بان اتخاذ العقل بالمعقول على وجه لا يبين لاهل البصيرة مجال شك واضطراب هذا المطلب فيقول الله العظيم **فصل**
 تأكيد القول بان اتخاذ العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نصح على ابطال القول بان اتخاذ العاقل بالمعقول واصر على بطلان
 ذلك القول غاية الاصدار واستبعد ذلك ونحو ذلك في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلاله واحتجاجه على
 ذلك وتشبهه على العاقلين بان اتخاذ بين العقل والعاقل ثم نأخذ في النقص عن اشكاله والجواب عن احتجاجه فلقد قال في كتاب
 الاشارات ان قوما من المتصدين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفس الجوهر العاقل عقل او كما
 هو على قولهم بعينه المعقول من افضل هوى كما كان عندما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان فضاء عقلا او لم يعقلها وان كان
 بطل منه ذلك بطل على انه حاله والذات باقية فهو كما ابر الاشكال لا لبس على ما يقولون وان كان على انه فضاء فبطل ذاته وحده
 شي اخر ليس له صار شيئا آخر على انك انما علمت هذا البضا علمت انه بعضي هو على مشركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضا زيادة

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه العقل والشرع والجماع
والنقل والاعتقاد والاحتساب والبرهان والقياس
والكشف والبرهان والاحتساب والبرهان والقياس
والكشف والبرهان والاحتساب والبرهان والقياس

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه العقل والشرع والجماع
والنقل والاعتقاد والاحتساب والبرهان والقياس
والكشف والبرهان والاحتساب والبرهان والقياس
والكشف والبرهان والاحتساب والبرهان والقياس

تنبه ايضا اذا عطل آثم عطل آ يكون كما كان عند ما عقل آثم يكون سواء عطل آثم اوله بعقلها او بصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال في ايضا وكان لهم رجل يعرف بفر فور يوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يفتي عليه المشاؤون وهو خشف كلدهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فر فور يوس نفسه وقد افاضه من اهل زمانه رجل ونافض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليل عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول الفائل ان شيئا ما بصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التكييف مع شيء آخر ليجدث عنه ما يفتي ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصا واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الله كان موجودا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس علم النفس من طبيعتها الشفا وما يقال من ان ذات النفس تصير المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عند فاني لست افهم قولهم ان بصير شيئا شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى فيكون هو مع الصورة الاولى شيئا او مع الصورة الاخرى شيئا آخر فلم يصح بالحقيقة البثي الاول البثي الثاني بل البثي الاول قد بطل وانما يفتي موضوعه اوجزه منه وان كان البثي كك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار البثي شيئا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك البثي موجودا او معدوما فان كان موجودا والثاني الاخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد بطل فاصار شيئا آخر بل عدم هو وحصل بئني فالنفس كيف يصير صورة الاشياء واكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنفه ايا غوي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال محيلة شعيرة صوفية يقصر منها النفسه ولغيره على التخييل ويدل اهل التميز في ذلك كسب في العقل والمعقولات وكسب في النفس نعم ان صور الاشياء محل النفس ومحلية وينبذ به ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولاني ولو كانت النفس صارت صورة بئني من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس ذات الصورة قوة قبول بئني انما قوة القبول في المقابل للبئني وجب ان يكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد زارها نقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يتخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يتخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا البثي بل النفس لا محالة والعقل انما يغني ببقائها التي بها يعقل او يغني بغير صور هذه المعقولات في نفسها ولا ينها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل العاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنذكره موضعه وكذلك العقل الهولاني ان يبر مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدا مادنا في البدن وان عني بحسب بئني فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والله يجب ان يعلم اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الوجود به وهو مبدا شخصيته ومثما هيته وان الوجود مما يشد ويضعف وبكل وينقص الشخص هو الاثر في الانسان من مبدا كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيته وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجه ثلاثة الاول ان يجد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشئين وجودا واحدا وهذا الاشك في استحالة ما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات ومهبة من المهيات عني مفهوم آخر مغاير له او مهبة اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو وهي محل ذاتها اوليا وهذا ايضا الاشك في استحالة فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهومها واحدا او يصير بعضها بعضا مفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الاخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال ان يصير عني مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاد متغايرة لا تغاير اوجب تكثر الجهات والثالث مبرر وجوده بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي ومهبة كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه ولا استكمال وقع له في وجوده وهذا ما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاد المعقولة التي وجدت منفردة في الجاه والنبات والحجر يوجد مجتمع في الانسان الواحد لا يقال هذا المثل الحيوانية والنباتية والجاهية انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانقول بل بحسب صورة ذاته المضمنة لقواه

فان كان هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه العقل والشرع والجماع
والنقل والاعتقاد والاحتساب والبرهان والقياس
والكشف والبرهان والاحتساب والبرهان والقياس
والكشف والبرهان والاحتساب والبرهان والقياس

لغناه فان جميع قوى الانسان المدركة والحركة يفيض على مادة البدن ومواقع الاعضاء عن مبداء واحد بسيط هو نفسه وذاته
الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي انشأه الحكماء هو اصل العقول
المفصلة وستكشف لك في هذا الكتاب ان العقل الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصدر في جميع المعاني
الكلية التي تكون موجودة في صور المكنونات التي في العالم وبما يكون وجودا وموجودا واحدا هو مصدر الاستكمال بحيث يصدق
عليه ويحمل على ان ذاته بمعنى من المعاني لم يكن صادقا محض لا على ان ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله مستنكر ان يجمع العالم في واحد
اذ انظر بهذا فلتن جميع الجواب عن احتياجات الشيخ اما دليله العام المذكور في الاشارات فتوكل ان كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير مسلم بخلاف ان يكون مفهومات متعددة بمعنى موجودة بوجود واحد فان المحل والناتق
معينان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الآخر وما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا دليله العام المذكور الشفا
فان قوله اذا صار الشيء شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما قلنا نعم انما يكون موجودا وقوله
كان موجودا قلنا في الثاني الاخر اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نعم انما يكون ح موجودا وقوله فاما موجودان لا موجود
واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استكمال في كون متغايرة موجودة بوجود واحد والسند ما رواه ان يجب ان يكون
لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطة جوهرها موجودا
قادرا على كل ما يمتد بها بغير احتياج الى الذات الاحدية الواجبة التي هي مصدر في جميع المعاني الكلية والصفات الخفية الالهية بوجود واحد
بسيط لا اختلاف حقيقي فيه بوجه من الوجوه اصلا واما مجتاهد الخاصان بالعقل والمعقول فالذكر في الاشارات من قوله فلتن
الجوهر العاقل عقل او كان هو على قولهم بعينه المعقول من افعال هو ح كما كان عند ما لم يعقل او بطل منه ذلك قلنا انما نتخاذه ان لم
يبطل كونه عند العقل او انما هو من باب الفصول والنظر كالصبي اذا صار جلا فانه لم يزل منه شيء الا ما هو امر عديم كما اعتد
به الشيخ في فصل من الجليات الشفا عند ما بين فاشم كون الشيء من شيء حيث قال هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بحيث
ان يكون الاول انما هو ما يربطه بالطبع بغير الاستكمال الثاني كالصبي انما هو صبي لا في طريق السلوك الى الرجولة مثلا فاما
صا وجلا لم يفسد ولكنه استكمل ان لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي لا ما يتعلق بالنفس بكونه بالقوة بعدا فليس الى الكمال
الاخر والثاني بان يكون الاول ليس طاعة بغير كمال الى الثاني وان كان بآية الاستعداد لقبول صورته لا من جهة مهيبة ولكن من جهة
حامل مهيبة واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل لا بمعنى بعد ولكن كان من جوهره وهو البحر الذي يقارن القوة مثل
الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هواء صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والشم الاول كما لا يخفى عليك يحصل في الجوهر الذي
للاول بعينه في الثاني والشم الثاني لا يحصل للشم الاول بعينه في الثاني بل جزء منه وبفساد ذلك الجوهر هذا كالماء بعينه وهو
صريح في ان كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الاول بعينه متخذا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زائد متحد معه فكيف تنكر
ههنا ما هو من قبل الشم الاول من فسخ كون الشيء من الشيء قوله فان كان فناء عقل اوله بعقلها قلنا ليس الامر كما زعم
فان ذلك انما يلزم لو لم يصير ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمال لم يكن قبل هذا العقل والعجب الشيخ مع عظم شأنه وقد رويته حيث
بان النفس الانسانية من مبداء كونها ما بالقوة في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقله بالفعل في اكثر المعقولات بل في
كلها كما هو شأن العقل البسيط لم يصير بحيث يصدق على انها بذاتها شيء من الاشياء التي لم يكن صادقا عليها في اوان الالفظة حتى
كانت نفوس الانبياء عليهم السلام ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة في بطون الامم في درجة واحدة من جوهر الذات الانسانية
وحقيقةها واما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي كان لهم لوقبل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود معقولة
غير مفهومة للانسانية ومهيبة فذلك كما قبل بشرط ان يعلم ان زيادة الوجود على المهيبة كما ذكرنا البست الاجمالي للصور والمفهوم
لا يجب حقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في الحق والمهيبة تابعة له وقوله وان كان بطل منه ذلك باطل على انه حال له والذات
ما قبله فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا بطل منه شيء من مقوماته ولا من وجوده انما يتعلق بالنفس والعدم بآية
كان ناقص الجوهر فاشد من جوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانفصال من صفته وجودية الى ما يعاينها كالماء اذا
صا هواء والبارد اذا صا حارا وقوله وان كان على ان ذاته فقد بطل ذاته وحديثي اخر ليس انما صا شيئا آخر على ان ذاته انما صا

قوله
نفس او عقل
يعرف من اثاره وحي
والذات صفة فوق ان منه
الكمالات زائدة على ذاتها مهيبة
على ذاتها او جارية كما في
العقول الخائرة الى كالاتها
كالحس والادراك وقد رويته وغير
ذلك عين ذاتها الى وجودها
طاعة نشطة لها زائدة على ذاتها
اي تميز الوجود الالهية عن حيث
هي يتما كما تمت است
الاجبي

[illegible]

فيكون العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 فيكون العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 فيكون العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 فيكون العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 فيكون العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 فيكون العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 فيكون العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 فيكون العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير

الى جهة اخرى وهن الخارات بالنوع لا يتمايز بالهيئة ولوانها بل بالعوارض الممكنة الاخرى وذلك لا يجوز الاسباب للمادة والعقل
 الفاعل مجرد عنها فخرؤه اولى بالجزء فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متمايزة فاعقل العقل بسطوطه قد فرض مركبا هذا خلف فاقول
 بانقاد النفس بالعقل الفاعل محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب البشاد الشيخ في الاشارات بعد
 حكاية هذا المذهب بقوله وهو لا بين ان يجعلوا العقل الفاعل متجزيا فبصل منه شيئا ويجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة
 واصلة الى معقول اقول هذا المذهب كذا قبله لما كان مضمونا الى العلماء الفاضلين المتفكرين في الحكمة والتعليم لا بدوا يكون
 له وجه صحيح غامض يحتاج تحفيقه الى بحث شديد وتخص بالنع مع تصفية الذهن وتذهيب الخاطر ونضج الى الله نعم ونسول الذوق
 والعون منه وقد كنا انهلنا اليه بعقولنا وزعمنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الدائرة فقط وبطنا انفسنا بين يديه ونصنع
 اليه طلبا لكشف هذه المسئلة واما لما طلب لمجا غير متكامل حتى نأر عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فزينا
 العالم العقلي موجودا واحدا بصل بجميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدوها وبه معادها وهو اصل المعقولات وكل
 المهيئات من غير ان يتكرر ويتجزى ولا ان ينقص بفيضان شيئا منه ولا ان يزداد بانصال شي اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر وحكا
 ليس هي هنا بل شيئا من ذي قبل انشاء الله والله يبين ان يذكر ههنا ما يمكن به صولة انكار المتكبرين لانصال النفس بذلك العالم في
 ادراك كل معقول وبضعف به شدة استبعادهم اليه عن صفات الصواب هي امور تلك احدها انهم قد من النفس اذا عطلت شيئا صار
 عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللتا الشكوك التي فيه وثابنا ان العقل هو كل الاشياء والبرهان عليه كما
 انشاء في موضع اخر ومعنى كون كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب الخلق وجودها الخارجية الخاصة بواحد واحد
 مجموعة واحدة فان ذلك منتهى فان الهيئة الفرعية لها وجود في الخارج مع مقدور وضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي
 خاص مع لوازم وصفات عقلية يتقدم معه في ذلك الوجود الخاص كالحاد والمهيئة وجزائرها بالوجود الخاص بها اما خارجا عن عقلا انما
 لكل النوعيات وجودا حسيما بها بوزن شحاصها وبتر لم تر احدا مكانا كذلك لكل منها وجودا عقليا مخصوصا ببقاها في جسمها
 وبتر لم تر ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا اخر جملا ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع الالهيات
 الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكررة كثيرة على بوزن العقل بوجودات متكررة كثيرة عقلية موجودة بوجود واحد عقلي
 هو عينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدة وثالثها ان وحدة العقول ليست في حدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا
 ووحدة السواد واللون والحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الواحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات ذات فرض ان
 يوجد اخرى مثلها صار المجموع اعظم واكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد وان يحصل
 في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانها لو فرضنا وجود العقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الواحد
 في كثرة مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضيفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض
 اللاحقة من الوضع والمقدار والابن وغيرها فلم تجده في ثابوتية ولا المجموع في انثبتيته الا كما تجد الاول في وحدته ولذلك قال
 المتوكلان صرف الوجود الذي لا ام منه كلما فرضته ثابوتا فاذا نظرنا اليه فاذن هو هو لا يميزه في شيئا فاذا افترقت هذا المثال
 فنقول ان النقل لانسانيته من ثابوتها ان ندرك جميع الحقايق ونخاطبها كما علمت من ثابوتها ان بصيرة العقلية في صورة كل
 موجود عقلي ومعنى كل موجود حسيما فاذا فرضنا وجودها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى
 العقلي الواحد بالحد والنوع دون الشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بالامر اذ على معناه وحدة فالفرس العقلي الموجود في العقل
 الفاعل والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صار بوعلا بالفاعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة اذ على
 الحد والحقيقة فانما في النفس وما في العقل الفاعل من الفرس العقلي امر واحد وقد قررنا ان النفس متحد بكل صورة عقلية ادركتها
 فلم يتخذها بالعقل الفاعل الموجود في كل شي من هذه الجهة من جهة ما لا يميزه من العقلية فكل نفس ادركت صورة عقلية
 احدثت مع العقل اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة في وجود واحد من غير لزوم تكرر فيه وهي ما يصح
 ان يوجد في اشياء متفرقة فكما لا يلزم من ضرورة تلك المتماثلة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل متماثلا
 بسبب وجودها في وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزئة فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثرة من جهة كالاتها المتماثلة بالعقل

وبساطة وجوده في نفسه
 وبساطة وجوده في نفسه
 وبساطة وجوده في نفسه
 وبساطة وجوده في نفسه
 وبساطة وجوده في نفسه
 وبساطة وجوده في نفسه
 وبساطة وجوده في نفسه
 وبساطة وجوده في نفسه

العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير
 العقل هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير

فصل في العقل والفعال ولا يلزم ايضا بطل كل من النفس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلذ هو له عن كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية الانثى ان الانسان محم بالحيوان وكذا الفرس والنور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به الاخر فلا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسله والوحدة المرسله يكثر فيها اتحاد المتعلقين بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا ياتي عن اجتماع المتعلق الكثرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يجد فيه حيوانا عقليا قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي النائم القوي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول الثاني ففيه كل نفس وعقل كل وليس هناك فقر لاحاجة البنية لان الاشياء التي هناك كلها مملوءة عن وجودها كما انها حيوة عقلي ونفوس وحيوة تلك الاشياء انما ينبع عن غير واحدة لا كما انها حرارة واحدة او ريح واحدة بل كلها كبقية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف حيوة والعقول هي هنا اما لاختلاف حركات الحيوة والعقل فذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة لان بعضها النور واشرف من بعض ذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشد نوراً من بعض ومنها ما هو ثقل واثقل فلذلك صارت بعض العقول التي هي هنا الهبة وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة بعد ما عن تلك العقول الشريفة وما هناك فكذلك وعقل فلذلك صارت الفرس عقلاً وعقل الفرس ليس ولا يمكن ان يكون الذي يفعل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول الذي اعقل شيئاً كان هو وعقله شيئاً واحداً فالعقل الاول لا يعقل شيئاً لا يعقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعبادة للحيوة المرسله فكذلك العقل الشخصي ليس بعباد للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعباد للعقل الاول وكل جزء من أجزاء العقل هو كل ما ينزوي به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صاد بالفعال صار خاصاً واخيراً بالفعال واذا كان آخر بالفعال صار فرساً او شيئاً آخر من الحيوان وكلما اسلكت الحيوة الى اسفل صار جانياً وتباخضت وذلك ان القوى الحيوانية كلما اسلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض واعمالها فحدث منها حيوان وفي ضعفه فاذا صار ضعفاً احوال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلها عن قوته كالضعف الحيوان اطفالاً ومخالفات لبعضه فوون وبعضه انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من الضيق والشك في جميع ما ادعينا به وقرناه في هذا الفصل الا ان بعض كلامه يحتاج الى التفسير حذر من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم نظرتهم به بقوله لاختلاف حركات الحيوة والعقل ارادة لاختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى كالوجوب الامكان والشد والضعف اختلاف الحيثيات الناشئة من جهة فرجها وبعد ما عن المبدع الاول فالمراد بالحركة هي ما هو المصدر لا التغيير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهبة فان الصادر من جهة الوجوب والوجود الصادر من جهة المهبة والامكان وانما بحسب الكم فكذلك جانب الفرب والبعث من الاول فالصادر عن العقل العللي القريب منه الاول تشارف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول الاولى العقول المتفارقة بالفعال وبالاخرى هي سائر الانواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة وابداً كالعقول الانسانية وثوابها كالحوانية وثوابها كالبائية وقوله فان ذلك محال في العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة النازلة وقوله وكما الحيوة الشخصية ليست بعبادة للحيوة المرسله اراد بالحيوة المرسله هي الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل بحسب الاعتبار غير العقل بالفعال الاول مع اتحادها مع الوجود فالمهبة من حيث هي يحمل الكلية والحيثية والنجس والجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا حجة امر مثله بالفعال بين افرادها الموجودة او المفترضة واما العقل بالفعال الاول فهو وجودها وبغيرها العقلي الجامع لكثير من النسيات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعباد للعقل الاول اراد بالعقل الكائن فيه مهبة العقلية وهي ليست بعبادة للعقل المتفارق لانهما متحدان وقوله وكل جزء من أجزاء العقل ارادة الاجزاء العنوية التي هي تكون صوراً عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعنوية للحيوان المعنول من راس معقول وبدء معقولة ورجل معقولة فان حكم كل منها حكم الجميع في انحاء الوجود كالمعنوية والمحسوسة وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صاد بالفعال صار خاصاً واخيراً بالفعال اعلم ان المراد بالقوة والفعال هي هنا غير المعنى المشهور فان المراد بهما بالقوة كون الوجود والفعال

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

مشتا بالوحدة على مهبات ومعاني كثيرة قد وجد في موطن آخر وجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديدا فبطل انه هو السواد
الضعيفه بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او ليس بعد لان يقبل تلك الامور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وبل
محضة بالقوة الا كما قد نرا وكذا المراد بالفعل ههنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصوب للعدم بل المراد الابدان التي لا تحصى المحض الصفا
المادة وبقي الفاظه واضحة لا يحتاج الى الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** في ترتيب ما ذكره بعض المتأخرين في معنى
العلم قال العلم والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضامين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يكون ذلك العاقل
ان لا يقبل ذلك المعقول عند وجوده فلا حاجة الى انشام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ان
من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي العقل واما ان كان المعقول غير العاقل ما لم يكن لذلك العاقل من حيث هو عاقل فبطل ان ذلك
المعقول من حيث هو عاقل يكون ذلك المعقول معد ومثله خارج فلا حرج لا بد من انشام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل
ليحقق النسبة السما بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استنبطت الاصول المبينة بالادلة فان الحق لما قامت على انه لا بد من الصورة
المنطقية لاجم اثبتنا ما لم يثبت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس الانطباع لاجم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الخارجية
ولما حصرت الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تبين ان يكون الحق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا الفاضل كمنه في غاية الروكا
امار كما كمنه في حد علمت بالبرهان الفاضل الساطع ان العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد اذا راجع الى وجدانه
فان العلم كالتدرة من الصفات الكلية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كلية بل هو امارا كما كمنه في بيانته فثبت ان يظهر علمه
ان العلم اى نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا كاسماء المفولات وعوالى الاجناس يحتاج في تفهمها الى ان يصير نوعا خاصا
باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جاز في جميع الصفات الاضافية بل اكثر الامور المنقولة اللازمة
الاضافة كالتدرة والارادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والارادة والارادة حاله اضافية وهي
لا توجد الا عند وجود المضامين فان كان المراد هو ذات المراد استحال ان يكون ذلك المراد لا يوجد ذلك المراد عند وجوده فلا حاجة الى
انشام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو عاقل وتلك الاضافة هي الارادة واما اذا كان المراد
غير المراد ما لم يكن لذلك المراد من حيث هو عاقل فبطل ان ذلك المراد من حيث هو عاقل يكون معد ومثله خارج فلا حرج لا بد من انشام
صورة اخرى من ذلك المراد عند المراد وفيه ليحقق النسبة السما بالارادة بينهما وكذا في سائر الصفات حتى القدرة والحركة والغضب
فان قلت ان الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شئ واحد محركا لنفسه وغضبا فاعلى نفسه فلما مجرد
القدرة لا ياتي عن ان يكون القادر وعين المقدور وغيره ولكن يعرف لك برهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمت بان المحرك غير
او لا غير الا ان الغضبا غير الغضوب عليه كذا انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطيفين كآبنة الشيخ في عدة مواضع من الشفا
سنعود الى بياضه **فصل** في تحقيق كون البتة عقالا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة في الذات لانه الاخبار قال الفخر الرازي
ان الظاهر من الاستحسان هذا الكلام لما بل الشئ انما هو العاقل لا بد وان تجد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المتدبر
لما عرفنا ان القول بالاعتقاد عو ان البتة اذا عقل ذاته هناك العقل والمعقول والعاقل شئ واحد اقول الحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله وتوفيقه قد اوضحنا سبيل ما بعد عن ذكره كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء
بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال البرد فيه الا انهم لم يقدروا على عقوله واما كون الجوهر مجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكرر فيه
ولا حاجة الى حجة زائدة على وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به فاك الشيخ في المقالة الثامنة من لها الشفا
في الفصل الذي عقده لبيان انه نعم نام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون البتة معقولا هو ان يكون في مادة وعقلها وهما
المانع ان يكون عقالا لا ياتي عن المادة والعلايق المحقق بالوجود الخارج هو معقول لذاته ولا عقل بذاته وهو ايضا معقول لذاته وهذا
عقل وعاقل ومعقول لان هناك اشياء منكثرة وذلك لانه بما هو هو مجرد عقل وبما يعتبر له ان هو به مجرد لذاته هو معقول
لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هو به مجرد هو عاقل فان المعقول هو الذي هو به مجرد البتة والعاقل هو الذي له هو به مجرد البتة وليس
من شرط هذا البتة ان يكون هو او اخر بل شئ مطلقا ام من هو وغيره فالاول باعتبار ان له هو به مجرد البتة هو عاقل وباعتبار ان
هو به مجرد البتة هو معقول وهذا البتة هو ذاته هو عاقل بان له هو به مجرد البتة هو عاقل وباعتبار ان له هو به مجرد البتة هو معقول

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

قليل لا علم ان العاقل يفتض شيئا معقولا وهذا الافتضاء لا يضمن ان ذلك الشيء اخر او غير

[illegible]

فکون

١٥٩

[illegible]

عند
الاشقيين ما وراء
الغافلة التي ما غفلت
فقد وكل رك سيجل من
هذه الجنة غزلية كما ان
النفوس النية الجاية بالتعليم
وحيثية وقد وكلت ان الانسان كلمة
جامعة لكل الكلمات في العلم
كونه علم ما رك سيجل من
وصف العلم الكلية وصفها بالعلم
الى العلوم والعرض العلوم والعرض
بها بالذات وصفها بالعلم
بالعلم والعرض العلوم والعرض
لاية وورق في علمها
فهي ليست بعلمها
الانسانية الكلية والذات
ليست بالذات والذات
ليست الانسانية الكلية
علاوة على الانسانية
لان الوجود الانساني
كما هو في الوجود
والانسانية مجموع
ليس في العلم
عن الجيولوجيا
في الخارج في العلم
والجيولوجيا في العلم
يجل كلاً ما حصل في الدين
وفرق بين العلم
بها كذا الفاضل في الدين
في بحث الوجود في الدين
ومنه تعلية الاول في الدين
الكلية بالعلم

ان الكلى اذا حصل في الكلى
 عيون الاشياء من جوارها
 في العقل كاستيعابها
 ان الكلى والاشياء من
 احاطة الكلى بالاشياء
 واستيعابها بالاشياء
 والاشياء من جوارها
 والاشياء من جوارها
 والاشياء من جوارها

[illegible]

المعقولات وبما هي البه نسبتة الشخصيات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيات النفسانية ولست وجودها وجوداً نفسانياً
كالعواض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت أيضاً أن معنى العجز في العقل وغيره من الأدراك
ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد لأن النفس واحدة والمدرجات متفصلة من موضوعها المادي إلى المحسوس الحسن والجمال ومنه
إلى العقل بل المدرك والمدرّك يتجردان معاً وينسليان معاً من وجود إلى وجود وبمقتلان معاً من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى
عالم حتى يصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل **فصل** في أن القوة العاقلة كيف تقوى
على توحيد الكثير وتكثير الواحد أما توحيدها الكثير فهو عندنا بصيرورتها عالمها للعقل بما يحلها بكل حقيقة مصداقاً لكل وفي
معقولاً لكونه عقلاً بسيطاً ناعلاً للفصل العلوم النفسانية وعند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فأنها إذا أخذت
عن الأشخاص العاقلة تحت المعنى النوعي بخصائصها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت حقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقية
واحدة والثاني بالتركيب أي إذا اعتبرت المعنى الجبني والفصل أمكنها أن يفترق الفصل بالجنس بحيث يحصل منها حقيقة
الاجتماع والوحدة وأما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسمها بقوتها الخيالية للعقلية وتزايدها في فوارضها الصورية
وقيل يتميز بها الذي عن العرض والجنس عن الفصل والجنس من حيثها بالغنى ما بلغت وفصل فصلها وفصل فصلها
عن فصلها بالغة ما بلغت ومنه لاحتها اللازم عن لاحقها الفارق والفريق منها عن العبد فيكون الشخص الواحد محسوساً
كثرة في العقل ولذلك أدرك العقل أم الإدراكات لكون العقل غير متصور أدراكه على خواهر الشيء بل يتخلل ويقوض
في مهيبة الشيء وحقيقته ويسقط منها النسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو محققها وأما الإدراكات الحسية
فأنها مشوبة بالجهالات وينبغي أن يزوج بالفقدان فإن الحسن لا يزال لأظواهر الأشياء وقواها الهيات دون حقائقها وأما
فصل في درجاة العقل والمعقول قالت الحكماء أنواع المعقولات ثلاثة أحدها أن يكون العقل بالقوة أي لا يكون شيئاً
من المعقولات ولا شيء من المعقولات حاصله بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصاء المعقولات وكتسابها كلها ومراتب
فإن العقل الهولاء بالقوة عالمه عقلي من شأنه أن يصير مدركاً للحقائق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود ما هو به لأنه معقول
لخلوه بالضرورة الأصلية عن المادة وما هو به لأنه غير معقول لأنه صورة في مادة أو في حس أو في خيال لكن القوة العقلية تجرد
صورة عن المادة على ما أوضحه الحكماء وسنوضحه إنشاء الله فيكون فاعله عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها
والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فأنما هو ما هو بصورة لا يمدانه فإذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه
فذلك الشيء في نفسه عالم العقل الهولاء مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فهي صورة عقله شبيهة بالعالم
العقلي بصورة نفسه شبيهة بالعالم الحسي فيكون ذاته مهيبة كل موجود وصورة فإن عسر عليه شيء من الأشياء فاما لأنه في نفسه ضعيف
الكون غير صور الوجود حيث شابهها بالعدم وهذا مثل الهوى والحركة والرومان والقوة واللا نهائية وأما لأنه شديد الوجود قوي
الظهور فيعجز عن وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب في ذلك نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فإن كون النفس الإنسانية
في المادة يوجبها ضعفاً عن تصور هذه الباهرات جذاً طابعاً لها وذاتها فيوشك أنها إذا تجردت عن هذه العلل صار لها
وطاها حتى المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري فهو في علمه السابق على وجود الأشياء
سبها بالمهيبة هذه القوة التي هي عقلاً هولاء ما هو بالقوة عالمه عقلي من شأنه أن يقبض بالمبدء الأول ومراتب القوة مختلفه
كما وكيفية تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقياس إلى الكل وقد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد
كثيرة في التحليل تعدد ولا يخص للكل طرفان فمن شديداً البلاء مناه في الغباوة وخود الفرجة ومن شديداً الذكاء متوقفاً بالضرورة
وهو القوة القدسية ويكاد ينهض في ولوه منسكة نار العقل الفعال وثانيها أن يكون الصور العالمية النفسانية الفكرية
حاصلة في قوة خيالية بحيث يشاهدها وكأنه ينظر إليها على التفصيل وثالثها أن يكون عقلاً بسيطاً يتحد في المعقولات حاصلة
فيه بالفعل لا بالقوة مقدساً عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء يقول إن ضوء
المعقولات على وجود ثلاثة أحدها الضوء الذي يكون في العقل مفصلاً منظماً والثاني أن يكون قد حصل الضوء والكسب لكن
النفس عرضة عنه وليست للنفث في ذلك المعقول بل قد تنقلت منه إلى معقول آخر فأنه ليس في وسع أنفسنا أن نفعل الأشياء

[illegible][illegible]

五

[illegible][illegible]

والتحليل عبارة عن حضور الصور المفردة على عظمها وكثيرا عند النفس على نعت الحول فيها بل على نعت المثل للآ
مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور تكونها مساوية لهيات الذوات فمن حيث هي كك فبعضها
وبعضها اعراض لكن خواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع
والخارج الذي هو النفس والفعل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا ومن هذه القاعدة وفاد قولهم ان شيئا واحدا
جوهرا وعرضا وبيننا وجه النقص عن ذلك الاشكال باضاح سبيل الحق في باب العلم فانه من القسم وقمة اخرى قالوا من العلم ما هو
ومنه ما هو انفعلا ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري ثم بما عدا ذلك وكعلم سائر العلل يعملونها واما العلم الانفعلي
فكعلم ما عدا علم الباري ثم بما ليس من معلولاته لا يحصل الانفعلا ما ونعتها العالم وبالحكمة بالاشياء صور تحدث في ذات النفس
او لانها وما ليس بفعل ولا انفعلا فكعلم الذات المعادلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب عنها ولا يكون نفعها ارشادها يحدث
وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعلا بالامر من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يثبت عليها الآثار كاثبات الالهام في المواد الخارجية ولا يخفى
ان وقوع العلم على افراد كوقوع الوجود عليها بالاشكال لوجوه الاوليه وغير الاوليه ولا فدية وغير الا فدية والشدة والضعف
فان العلم بذات الاول ثم اولي كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سببا للعلوم وهو شدة حاجلا وافوى ظهورا في ذاته
واما اخفاؤه علينا فكما علمنا سابقا من ان لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فحجته خفاءه هو عينها حجة وضوحه جلالة وهكذا
كل علم بحقيقة علمه بالقياس الى العلم بحقيقة معلوله وكذا العلم بحقيقة كل جوه هو شدة من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولي واقدم من العلم
بحقيقة العرض فالعلم بذلك الجوه لكونه علمها لا يخفى سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعلا والاضافة كالعلم
والتعلم والعالمية فكل سبيل الاشتراك او التجوز **فصل** في الاشارة الى اثبات القوة الفدسية اعلم ان مبدأ العلوم كلها من علم
القدس كالأستعدادات للنفس متفاوتة وعند تمام الاستعداد ولا فرق في الاضافة بين الاوليات والثواني فحال الانسان في
ادراكه الاوليات كما لا بعد للنفس المحدود والوسطى فادراكه النظريات في انها كانت تحصل بلا سبب وجود الحق بلا سبب لكن السبب
قد يكون ظاهرا مكشوفاً وقد يكون باطنا مستورا والملقى للعلوم على النفس المستعدة هو بالحقيقة سبب مسود عن الحواس مع علم شدة القوة
بالاقل الاعلى وفعله في النفس من غابة الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر قد لا يبرز من ممكن الغيب الى عالم الشهادة والاولى كالانبياء
والثاني كالاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسماء الظاهرة كالبحث والكرار والسامع من معلم بشري فهي معدة اليك بموجبك
ولذلك قد يختلف وقد يختلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري ولا يكون فان كان
بتعليم معلم كك فلا بد وان ينتهي بالآخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بالبرزخية والانسلاسل التعليم والتعلم الى غيرهما
لان كل من ارسل علما من العلوم وخاض فيه وداوم على وطبقة ومزاولة لا بد وان يخرج بنفسه ما لم يسبق اليه مفقود هو واستاء
قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا لما يغ من نفسه وحجاب من غلط طبعه بفقد رعيه وحركة باطنه بلطف ذهنية
قلبه ومقدرة طبعه وبسبب كبريت نفسه لان يفتح فيه شعله من نار الملكوت لوتور من نوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل
الاحاس بالخرجات سبب استعداد النفس لقول المصورات الكلية وعرفنا ان حصول التصورات المناسبة سبب الحكم الذي يثبت
احدها للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفاوت الى تصور محمول بسبب الاحساس مجزئيا انه عند استحضان تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه
لا محذور يثبت ذلك المحمول لذلك الموضوع عن غير استفادة ذلك عن علم اوراوية او سماع من شيخ او شهادة عدل او توارث فظان
الانسان يمكن ان يتعلم من نفسه وكلما كان كك فانه يلمح حدسا وهذا الاستعداد الغريب يتفاوت في افراد الناس فربما انسان
بالغ في جود الفهمية وجود الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسألة واحدة غدر عليه بحقيقةها وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب
انسان يكون بضد ذلك حتى انه لو انشغل في هذه المسألة حصل له ذلك ثم لما كانت له درجا متفاوتة والعلوم مختلفة صفاء
وكدورة وقوة وضعف في الذكاء كثره وقلة في الحدس فلا يبعد الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستئناس من نور الملكوت
سرعة قبول الافاضة من منبع الجبروت والروح فكل هذا الانسان يدرك بشدة استعداد اكثر الحجاب في اسرع زمان فيحيط علما انفعلا
الاشياء من غير طلبه منه وشوق بل ذهنية الشاق يسبق الى الشايع من غير مزاولة لحدوها الوسطى كك من تلك الشايع الى اخرى حتى
يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد

العلمي

فصل في بيان سبب حصول الصور المفردة على عظمها وكثيرا عند النفس على نعت الحول فيها بل على نعت المثل للآ
وبالاشياء التي هي صورها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور تكونها مساوية لهيات الذوات فمن حيث هي كك فبعضها
وبعضها اعراض لكن خواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع
والخارج الذي هو النفس والفعل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا ومن هذه القاعدة وفاد قولهم ان شيئا واحدا
جوهرا وعرضا وبيننا وجه النقص عن ذلك الاشكال باضاح سبيل الحق في باب العلم فانه من القسم وقمة اخرى قالوا من العلم ما هو
ومنه ما هو انفعلا ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري ثم بما عدا ذلك وكعلم سائر العلل يعملونها واما العلم الانفعلي
فكعلم ما عدا علم الباري ثم بما ليس من معلولاته لا يحصل الانفعلا ما ونعتها العالم وبالحكمة بالاشياء صور تحدث في ذات النفس
او لانها وما ليس بفعل ولا انفعلا فكعلم الذات المعادلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب عنها ولا يكون نفعها ارشادها يحدث
وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعلا بالامر من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يثبت عليها الآثار كاثبات الالهام في المواد الخارجية ولا يخفى
ان وقوع العلم على افراد كوقوع الوجود عليها بالاشكال لوجوه الاوليه وغير الاوليه ولا فدية وغير الا فدية والشدة والضعف
فان العلم بذات الاول ثم اولي كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سببا للعلوم وهو شدة حاجلا وافوى ظهورا في ذاته
واما اخفاؤه علينا فكما علمنا سابقا من ان لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فحجته خفاءه هو عينها حجة وضوحه جلالة وهكذا
كل علم بحقيقة علمه بالقياس الى العلم بحقيقة معلوله وكذا العلم بحقيقة كل جوه هو شدة من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولي واقدم من العلم
بحقيقة العرض فالعلم بذلك الجوه لكونه علمها لا يخفى سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعلا والاضافة كالعلم
والتعلم والعالمية فكل سبيل الاشتراك او التجوز **فصل** في الاشارة الى اثبات القوة الفدسية اعلم ان مبدأ العلوم كلها من علم
القدس كالأستعدادات للنفس متفاوتة وعند تمام الاستعداد ولا فرق في الاضافة بين الاوليات والثواني فحال الانسان في
ادراكه الاوليات كما لا بعد للنفس المحدود والوسطى فادراكه النظريات في انها كانت تحصل بلا سبب وجود الحق بلا سبب لكن السبب
قد يكون ظاهرا مكشوفاً وقد يكون باطنا مستورا والملقى للعلوم على النفس المستعدة هو بالحقيقة سبب مسود عن الحواس مع علم شدة القوة
بالاقل الاعلى وفعله في النفس من غابة الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر قد لا يبرز من ممكن الغيب الى عالم الشهادة والاولى كالانبياء
والثاني كالاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسماء الظاهرة كالبحث والكرار والسامع من معلم بشري فهي معدة اليك بموجبك
ولذلك قد يختلف وقد يختلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري ولا يكون فان كان
بتعليم معلم كك فلا بد وان ينتهي بالآخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بالبرزخية والانسلاسل التعليم والتعلم الى غيرهما
لان كل من ارسل علما من العلوم وخاض فيه وداوم على وطبقة ومزاولة لا بد وان يخرج بنفسه ما لم يسبق اليه مفقود هو واستاء
قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا لما يغ من نفسه وحجاب من غلط طبعه بفقد رعيه وحركة باطنه بلطف ذهنية
قلبه ومقدرة طبعه وبسبب كبريت نفسه لان يفتح فيه شعله من نار الملكوت لوتور من نوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل
الاحاس بالخرجات سبب استعداد النفس لقول المصورات الكلية وعرفنا ان حصول التصورات المناسبة سبب الحكم الذي يثبت
احدها للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفاوت الى تصور محمول بسبب الاحساس مجزئيا انه عند استحضان تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه
لا محذور يثبت ذلك المحمول لذلك الموضوع عن غير استفادة ذلك عن علم اوراوية او سماع من شيخ او شهادة عدل او توارث فظان
الانسان يمكن ان يتعلم من نفسه وكلما كان كك فانه يلمح حدسا وهذا الاستعداد الغريب يتفاوت في افراد الناس فربما انسان
بالغ في جود الفهمية وجود الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسألة واحدة غدر عليه بحقيقةها وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب
انسان يكون بضد ذلك حتى انه لو انشغل في هذه المسألة حصل له ذلك ثم لما كانت له درجا متفاوتة والعلوم مختلفة صفاء
وكدورة وقوة وضعف في الذكاء كثره وقلة في الحدس فلا يبعد الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستئناس من نور الملكوت
سرعة قبول الافاضة من منبع الجبروت والروح فكل هذا الانسان يدرك بشدة استعداد اكثر الحجاب في اسرع زمان فيحيط علما انفعلا
الاشياء من غير طلبه منه وشوق بل ذهنية الشاق يسبق الى الشايع من غير مزاولة لحدوها الوسطى كك من تلك الشايع الى اخرى حتى
يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد

[illegible]

والله اعلم

[illegible][illegible][illegible]

الى الاحاطة بوجودها ولا ينيل مرتبة في الوجود ولهذا العرف يعقوب بن ابي حنيفة الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بما يفيضه عليها
وكما غير متصلين به الاممية فممكن فينا ما لحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه بل يخط الفاضل فيجب ان لا يفسد قدر احاطة بنا الى قد
ملاحظتنا له لانها غرض واو فراداشد استغوا لنا واذا كان الامر كذلك فبعد عن الحق بعدا كثيرا من ان العلة الاولى لا يعلم الخياليا
انتهى **فصل** في ان العلم بك السبب يمنع حصول الاممية العلم بسببه هذه المسئلة كالمسئلة الماضية لا يمكن تحقيها الا بتحقق
مباحث الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشيء انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه
فان لم يصب سبب فهو لا محذور ممكن الوجود لذاته والا اشنع استاده الى السبب قد سبق من القول بان الجاعلية والمجولية بين الموجودات
ليست من جهة مهيمنة والا كانت المعلولات كلها من لوازم المهيئات وكان المبدأ الاول ذا مهيمنة وكان العلم بكل مهيمنة موجب
العلم بكنهه الباري جل جلاله وبجميع اسباب تلك المهيمنة وكان جميع مقومات الوجود مقوما للمهيمنة اذا كان الوجود امر انتراعيا اضافيا
عند ذلك ولكل محال فكل معلول له مهيمنة وله وجود فاذا نظرنا الى مهيمنة من حيث هي هي فلا يحتاج في تفعل مهيمنة الا الى الخرافة
مهيمنة من جهة فصله واذا نظرنا الى اعتبار كون تلك المهيمنة موجودة فهي لا مكان موجود بها تحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها
من تلك الجهة سبق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم يجب بعلة من العلة لم توجد واما اذا نظرنا الى وجوده الخاص
فوجوده الخاص بقوم الوجود علة الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص مهيمنة الوجودية الاممية العلم بحقيقة علة الخاصة وكما انه
بالنظر الى مهيمنة الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجبا لكون منتهى التغير فذلك العلم حاصل بمهيمنة
لا ينفص عن العلم بوجود علة وجودها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير العلم
بمنتهى التغير وكان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لا يمنع تواردها للعلة على معلول واحد فذلك العلم لا يتحيز ان يحصل من
اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببا تاما ما لا يتحيز به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال
لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علة مطابقا للعلم بعلة لان وحدة المعلول
يستلزم وحدة علة فثبت ان العلم بوجود ذات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولما ثبت ان يقول ما اذا علمنا بوجود المبادي
علمنا ان لها ما ينافي مع ان البناء لا يكون علة للبناء بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يجب العلم بالبناء بل يوجب العلم بالبناء الى
بناء واحياجه الى البناء حكم لاخلاقه لان له معلول للمهيمنة فيكون ذلك استدلالا بالعلة على العلول ثم العلم بحاجة شئ الى شئ لما كان
مشروطا بالعلم بكل واحد منهما الامر مضى الباني معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصل او جميع البراهين الالائية من هذا القبيل فان
كالمبراهين اللبية في ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان العلول وان كان يجب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف مهيمنة
ونقص مكانه علة الحاجة الى علة فاقول ان العلول فان العلول وان كان يجب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف مهيمنة
المعلول وكونه دليلا فنفيد للظن لاجل افادته من علامات العلة المخصوصة واثارها كالحق في مقابلة وبالحكمة الاعفاد احاط
بالشيء من اسبابه وعلة وان كان في غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس يمنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال واما اذا حصل
العلم لشيء من جهة العلم باسبابه وعلة فذلك العلم لا يتغير أصلا وان تغير وجود المعلول في نفسه مع ان العلم بالشيء بالتحقيق هو عين وجوده
وهذا من غوامض مسائل الالهية التي لا يدركها الا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري انشاء الله واما الشيء الذي يكون غنيا عن
السبب المفهوم فالعلم به اما ان يكون اوليا بديها واما ان يكون ما يوسع معرفته واما ان لا يكون البه طرقي الا بالاستدلال عليه
بآثاره ولوازمه وح لا يعرف كنه حقيقته ومهيمنة والواجب سبحانه لا يبرهان عليه ولا حله اذ لا سبب لوجه من الوجود لا سبب الوجود
كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب للمهيمنة كالحسن والفضل ومع ذلك لا يمنع منه شيء من الاشياء وهو لبرهان
على كل شيء واو من كل شيء الى كل شيء كما قال عز من قال ونحن اقرن اليكم من اجل الوعد وقال هو معكم انما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال
شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال قل اني شئ اكرم الله واعلم ان في هذا المقام اشكالا عظيما
على طريقتنا في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليست حقيقة الوجود والمهيمنة مجعولة بالعرض فيروح ان علم الانسان بنفسه هو عين
وجود نفسه وجود نفسه من جهة الامور التي هي وان المبادي وقد ثبت ان العلم بك المبدأ لا يحصل الا من العلم بمبده ومبده وجود الشيء
لا يكون الا وجود مبده واذا كان العلم بك المبدأ في غاية الوفاة والقوة يجب ان يكون العلم بمبده كذلك في غاية الوفاة والقوة ثم لا يؤثر

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

کو

قسمة
 القائلون بالعلم الصور
 فقيده
 الحلو وعنه ان العلم
 بنظره
 الحلو وعنه ان العلم
 مسبقا للعلم
 طريقه
 قبل العلم
 كانه
 بين الوجود
 البسيط
 الاعم
 العلم

[illegible]

كسوف وكل اتصال وكل انقضاء الجزئي يكون بغيره ولكنه على نحو كل ذلك نفوذ في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون كذا
من كذا الى كذا اما في انقضاء الفصل الفرعي الى مقابلته كذا او يكون بغيره وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكل
لكسوفين الاخرين حتى لا يقدرا عارضا من عوارض تلك الكسوفات الاعلمه ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوف
شيء على واحد منها يكون حاله تلك الحال كسوف نعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بغيره وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرها
فانها قبل ان نهي نقل الفاظه وبالحمل فذهب الشيخ ان علمه تمام جميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك انه يعلمها
الاشياء ونوعياتها الاشخصيات ما هي بل ان يغيب عن علمه بعض الخصوصات كما هو بعضهم بل مذهب كاسر عليه ان البارى يعلم الشخصيات
فما كان يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنفوت وصفات كلياته نوعها مختصة بشخص منها وبعض المتاخرين كالحق الطوسي ومن في
الطريقه وان خالفوه في القول بتقرير رسوم العقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يهتوا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما
شاوره في ذلك ونحن قد اجابنا عن اعتراضهم على الشيخ وبيننا وجه القصور في ايرادهم عليه وكيفية علم البارى بالاشياء ليست كما زعموا
ولا كما قرره الشيخ بل كحفظه وموعدها من ذي قبل انشاء الله ثم **فصل** في ان العلم بالخصيصات يجب بغيره بغيرها فالك
في الشفاء حيث اراد ان يفهم ان الاشياء الجزئية كيف يعلم وتذكر علماء اوداكا بغيره مع العلم وكيف يعلم وتذكر علماء اوداكا
لا بغيره مع العلم العارضة العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد ان ذلك كنت موجودا عما كان لك علم الا بالكسوف والاطلاق
بل بكل كسوف كان ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدم واحد لا يغير منك امر فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفه موجود
بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في ذلك ويكون بعد كذا وبعده كذا او يكون هذا العقد منك صادقا قبل
ذلك الكسوف وبعده واما ان ادخلت الزمان في ذلك فقلت ان مفروض ان هذا الكسوف ليس موجود ثم علمته ان لا شيء انه موجود
بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشارنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الاجمال على ما كنت قبل الاجمال هذا وانت زمان
ولكن الاول الذي لا مدخل في زمان وحكمه فهو بعد ان يحكم حكما في هذا الزمان في حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا ومفرد
جديدا انتهى كلامه وتوضيح ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها الفصول لا بد وان يتغير بغيرها
فانك اذا علمت من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول ولا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا
فذلك الاعتماد قد تغير في كونه علما واما ان يبقى فالتغير ههنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم وجوده
اذا وجد ذلك الشيء وهذا ما ابطوه بجميع الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد نحو ان
نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فنيا علم بذلك
ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهد اولا خبرنا بها ولا عرفنا
ضماها اذ فنيا علم بذلك الثالث المتأخر بطعنكم المقدم والثاني ان العلم يستدعي صورة مطابقة للعلوم وكان كون الشيء سيوجد
مغايرا لكونه موجودا بل مناف له من حيث ان المفهوم من قولنا الشيء سيوجد ان ذلك هو معدوم في الحال المحقق وجوده في الزمان المستقبل
واذا كان العلم في انفسنا متغايرين ومتسايفين وجاب يكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرين متسايفين يكون هذا النحو
من العلم المأخوذ من الامور المتجددة على وصف تجدد ما لا بد وان يكون متغيرا بتغير المعلومات واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومبدء
اعلى فهو غير تابع للمعلوم ولا متغير بغير معلوم قال الحق الطوسي في شرح رساله مسئلة العلم فلا باس بان تذكر الاشياء اما بحسب
حسابها او بحسب نسبتها مع اشراكها في حقيقة واحدة والكثرة المنقطة الحقيقة اما ان يكون احادها غير فارة اي لا توجد معا ووقا
والاول منهما لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للشيء هو الزمان لكونه لذاته تجدد وبضم على الاتصال وبغير سببه
ما هو فيه او معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكرار على هذا الوجه الوجود الذي يفيد الترفع
لذاته اي يمكن ان يشار اليه بشاره حسيه ويلبزه الجري باجزاء مختلفة الاوضاع بمعنى ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض ان يكون
منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل موجود يكون هذا شأنه فهو مادي والطابع المعقولة اذ انحصرت في اشخاص كثيرة يكون
الاسباب الاول لبعض اشخاصها وتخصها هي اما الزمان كالحركات واما المكان كالاجسام وكلها كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة
الواحدة تحت نوع من الازمان وما لا يكون مكانا ولا زمانا فلا يتعلق بها ويتغير العقل من اسناده الى احدها كما قبل الانسان حيث

عقل و ادب و خلق و خصلت الحاکمان

[illegible]

والموجود من حيث الوجود والعدم
والصورة والحالة والمكان والزمان
فانهم حصلوا شيئا واحدا كان في ذاته
موجودا في كل شيء موجودا في كل زمان

طبيعة الانسان متى توجد واين توجد او تكون النفس نصف العشرة في اى زمان يكون ولا بد ان يكون بل اذا عين شخص منها كهذا الانسان او هذه النفس والعشرة فقد يتعلق بها بسبب شخصها وكون الاشخاص المتقنة الحقائق زمانيا او مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقائق غير متماز وغير مكانية فان كثير منها يوجد ايضا معطفا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكميات العناصر السفلية واذا فسر هذا فلنجد الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امر يتعلق بزمان او مكان فاما يكون هذه الادراكات متمازة جسيما بانه لا عين كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك المنعبر بالماضى في زمانه ويجزم بوجودها وبفوتها ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويجزم بعد بل نقول ان كان او سيكون وليس الان ويدرك المنكزات التي يمكن ان يشير اليها ويجزم عليها بانها في اى حادثة منه وعلى اى مسافة من بعد عنه اما المدرك الذي لا يكون كذا فيكون اذ كان تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد في زمان من الازمنة وكله يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شئ من ذلك بل يدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او بعده ولا يكون عالما بان كل شخص في اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون بينه وبين اعداء مما يقع في جميع جهاته وكما الابعاد بينه ما جمعا على الوجهين للوجود ولا يحكم على شئ بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب ليس بمكان ولا مكان بل نسبة جميع الازمنة والامكنة البسيطة واحدة واما ان يخص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبه او بان هذا الجسم قد ادى وخطى احدى من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات العلم والكلما وهذا هو المنفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي واليه تشير بطر السحوا التي هي جامع الازمنة والامكنة كلها اقط السجل للكتفان القارى للسجل يتعلق بنظره مجرد حرف على الولا ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او يتأخر اما الذي يسه السجل مطوبا يكون نسبة الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوت شئ منها نظرا ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا ان يكون ذاته غير زمانية وغير مكانية ويدرك بالآلة من الآلات ولا توسط شئ من الصور ولا يمكن ان يكون شئ من الاشياء كلها ان اجزئها على اى وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورفه الابعاد والاحياء في ظلمات الارض لا رطب ولا يابس الا جميعها بقيت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فان بالوجود بين كل شئ مما مضى وحاضر والمستقبل بوصف بهذه الصفات على اى وجه كان واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك اذراكا حاسبا بالزججتها في وقت معين وكان الباري تعالى في انزاعه عالم بالذوات والسموات والملاسل ولا يقر انه ذاتي او شام اولا من كل زمانه عن ان يكون حواس حسية ولا يشتمل ذلك في ترتيبه بل يؤكد كذا في العلم بالجزئيات الشخصية على الوجه المدرك بالآلة الحسية لا يشتمل في ترتيبه بل يؤكد ولا يوجب لك تعبر في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب للغير معلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط هذا ما عندك من الحقيقة في هذا الوضع انتهى حاصلها افاده هذا الحق النجيب ان المدرك اذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا في الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما في الالوان والزمان والمكانية كما هي عليه كل في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء ويجرد في علمه لكونه غير واقع في الزمان والمكان وان كان معلومانه كذا لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجمله في انفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمان والمكانات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبه اقول فيه موضع انتظار الاول انك قد علمت ما بيننا ان الماداة الجسمية مناط العدم والجهاله وكان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم خارج او لم يعلمه فذلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهلا او لم يكن وكل حال الاعداد والقوى والامكانات وسائر الامور العدمية اضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية لها بل هي في الحقيقة في زمان ان يعقل الجبروت الاول كما هي عليه لا يمكنه الانقضاء في عقله بل يضعف بجوهر الجبروت بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود لا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة غير الصور وكل معقول الذات له صورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الالوان وثانيها ان الحكماء قد حكموا بان وجود الحسوس بها محسوس لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا بالآلة جسيما واما ما على صحة هذه الدعوى بها فاقطعها لا يمكن التفكر فيه وثالثها ان احوال وجودات الاشياء في انفسها بحسب ما هو الامر عليه الواقع لا يختلف بالقياس الى شئ دون شئ لانها ليست باجسامها من باب المضاف حتى تختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمازى في نفسه ما رى ابدا والمنعبر بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانات

[illegible]

فقط عندك يا حي يا قيوم يا ذا الجلال والإكرام
والروح لا تسبح في غيرك ولا تدعو لك غيره
نفسه فداخلكم من نور الله تعالى
انما هي روح الله التي هي الروح القدس
الوجود من جميع الجهات ان
تكون ان النفس قد تميز
الموجودات بالذات عن بقية
الوجودات بالذات والحدود
أخرها فالله اقدس
المعاد وقد اتفقوا على
في ذلك قياس النسخة الى
يقول ليس كذلك بل
المعاد والحق في علم
عالم عالم النفس
الاغصاف العلية انه ليس
بالوجود الا ما كان له
كلنا فانما هو الذي
المراد في ان العالم
الاضاءة وكلها في
الوجود وكذا هو في
موضع اخر في كتابي
الوجود فقط وجعل

ووجودها عبارة عن كون كل جزء منها سببا للغير غير مجتمع مع صفى الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدركه دون مدركه حتى لو فرضنا حقيقة الناظر بقدر تلك الاعظم كان اختلاف المنظر اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا الحقيقة الزمانية والزمانية ووجودها عبارة عن كون كل جزء منها بوجبه عدم الآخر فمجموع اجتماع الاجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها او بالقياس الى الشيء آخر ونحو ذلك فبما ان جميع الطبايع الجوهرية المنطبقة في المواد فلكية كانت او عنصرية هي متحدة في الوجود وذلك في كل ان من الالات وما كان وجوده وجودا اتحاديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء اما ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها السببي المسببي اما الاول فيجب تغييره بتغير علته واما الثاني فالتغير فيه ظاهر ولما الثالث فهو بغيره على وجهين احدهما ان يكون العلم بذلك الاشياء بصور عقلية دائمة على وجودها كما هو المشهور من اشياء المشايخ الربوبية من يقضي اثره فلك الصورة لا محذور عقلية كلية على ترتيب سببي مسببي بحسب اسبابها وعللها بكنية بغيرها الى غاية حركات كلية بغير الخزيات على وجهه على ان يورث ذلك العلم الى تفوق حال الشخص بما هو شخص اذا العلم الانطباعي الشخص الذي ان تخصص الف تخصص لا يفيد الشخصية ولا يجعل العلوم بحث يمنع نظره عن الاشياء بين الكثرة وثابتها ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا العلم في العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبايعها وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والحيات على وجهه تخصص مفيد لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط لا واجب الوجود والمفاد ان النورية العقلية كخط كالاتك بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسنة وبه جوة جميع الموجودات حتى المبادئ وما في حكمها كما سنوضح ان شاء الله تعالى ان العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافة اليها وحيث تلك الاضافة اليها ما نارج بل العلم والادراك عند هذا الحق عبارة عن نفس حصول الشيء عند النفس على هذا يدركه ان هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صوراً علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذا الادراك مختصر هذه الاوصاف الاربعة لكنها ليست شئنا منها كما اعترف به هذا الفخر حيث بين وعرف كلامها وذكر ان كل من تلك الادراكات لا يحصل الامع ضرب من التجربة ما غل المادة كالحس وعنها وعن بعض صفاتها كما تخيل وعنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالنوم وعنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها كاجتماعها كالفعل وطان هذه الصور منفردة في المواد غير مجزئة عن نفسها فاضلا عن صفاتها واصافها فلو كانت مع لها من الوجود المادي بذكره بل هي اخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصارها فيها هف وما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة لشيء الى امر موجود على اي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقبة قول الشيخ في الهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كالف وجود والالكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة ان تعقل بتدبير ما من تجرده وعنه يكون هو عقلا لا الفعل بل هذه الاضافة اليها وهي مجال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انتمكده ذلك الشيء على ترتيب الاعيان ما يصير مبدء فلا يعقل انه لان ذاته من شأنها ان يفيض عنه كل وجود وادكها من حيث شأنها انها كما لا يوجب الادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محبطا بالوجود المحاصل والممكن يكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث وجودها في الاعيان اشهى كلامه وحاصله ان وجوب الشيء في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان ولا يكفي اضافة العقلية اليها بل لابد الاضافة العقلية ان يكون المدرك مجال معقولا اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصورة المفارقة عن المواد و المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها **فصل** في تفسير معنى العقل اعلم ان النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا تفكر على عالمة وبالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لانها سلفية بعيدة عن جملة القوى ما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصل من غير كسب وقد يحتاج الى كسب وانما يكون بمقدار ما يلازمها فاذا اتفق ههنا امور ثلاثة الاولى القوة التي يكون بها التمييز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثانية

[illegible]

[illegible]

المقدمات التي منها تنبسط الامور الحسنة والسيئة والثالث نفس الافعال التي يوصف بها ما حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذا المعنى
الثلاثة بالاشراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وربما قالوا في عقل معاربه انه كان عاقلا وربما عبقروا
ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل ما له دين وهؤلاء اما يعنون بالعاقل من كان فاضلا اجيدا لروبه في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او
يخشى من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السمائم فيقولون هذا ما يوجب العقل او يردده فاما يعنون به المشهور في بادي
الجميع فان بادي الرأي المشترك عند الجميع والاكثر من الفدما المقبوله والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في
الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال الحميدة والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلفا وعادة ونسبته هذه الافعال الى ما ينسب
من عقل على كسبه مبادى العلم النظرية والتصديقية الى العقل النظري واما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم
انا الحكماء يظنون اسم العقل ثارة على هذه القوة وثارة على ادراكات هذه القوة واما الادراكات فهي الصور والصدقات الحاصلة
للفكر بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب ما القوة فيقولون لاشك ان النفس
قابلة لادراك حقائق الاشياء فلا يخفى اما ان يكون خالصة عن كل الادراكات ولا يكون فان كانت خالصة مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات
كانت كالمهيولى ليس لها الا القوة والاستعداد من غير ان يخرج في شئ من الصور من القوة الى الفعل فتمت في تلك الحالة عقلا هيولى
وان لم تكن خالصة فلا يخفى اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم والاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها
الا الاوليات التي هي الاكتسابات النظرية فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة او لها قدرة الاكتساب ملكة الانتقال الى نشأة العقل
بالفعل واما لسم هذه الميمنة من النفس عقلا افضل لان الوجود العقل لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفاهيم العاصية لان
الشيء لا يحصل بالفعل باجر مبدء عام ما لم يتعين امر متحصلا اذ نسبة الفضايا الاولية في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كسبته
الجسمية المشتركة الى الطبايع الخاصة في باب المحسوس فكان الشيء الجسمي لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمانية ما لم تصحبا محضورا
له طبيعة مخصوصة فكذلك الوجود العقلي بالفعل لا يتصل بمجرد المفهوم الاول العام والفضايا الاولية كمفهوم الوجود والاشيائية وكما
الواحد نصف الاثنين والحل اعظم من جزئه ثم ان النفس في هذه الميمنة ان تميزت عن سائر النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد
وسرعة قبول الاثر العقلية كقبولها كسبته لها سخونة شديدة يكاد ان يشغل بنفسها كما اشار اليه بقا في بعضها يضئ ولو لم
تاربعبت القوة القدسية والافلاوان كان قد حصلت لها النظريات فلا يخفى اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل
ولكنها متى شئت النفس استحضرت بها بمجرد الانكشاف وتوجه ذهن اليها وهي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحققة فالنفس في الحالة الاولى
تسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا وفي هذه الميمنة ان شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض فيسمى عقلا والاختلاف
الشعوري بين الناس في ان اسامى العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب وعلى تلك المراتب او على المدركات التي فيها ليس فيه كبر فائدة
لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل يقول من لا سرفال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالة له العقل
النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند الحكماء على اربعة احوال عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال واما اسفلوا
العقل بالملكة من الاعيان اذ ليس بعينه وبين العقل الهيولى لا كسبته ثاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو
وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما اوجزه منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينزع مهيئات
الموجودات كلها او صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صور لها وتلك الصور المنزعة من المواد ليست بغير صور غير
موادها التي فيها وجودها الا بان يصير صور في هذه الذات وتلك الصور المنزعة عن موادها الصائرة في هذه الذات تسمى المعقولا
يشق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصار صور لها وتلك الذات شبهة بمادة محصل فيها صور لانك اذا توهمت مادة جسمية
مثل شئعة فيها نفس او صورة شكل فضا ذلك النفس او تلك الصورة في سطحها وعمها جميعا واحوت تلك الصورة على المادة بها
حتى صارت المادة بجلها كما هي باسمها تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة يقرئ هك الى فهم معنى حصول صور الاشياء في تلك
الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور ويعادق سائر المواد بحيث ما بان المادة الجسمية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون
اعماقها وهذه الذات ليست تسمى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها مهيئة مخازنة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور
كالقوتية النفس والحكمة بخلق شئعة ما مكينة ومدونة فيعوض تلك الحكمة فيها ويشيع ويخوى على طولها وعرضها وعمها
فلهذا في اواخر ما تار من صفحتها

بما هو ما يكون تلك الشبهة قد صارت هي تلك الحظفة بعينها في هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي هي
او سطاها ليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي اذ كانت ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فاذا
في المعقولات التي انشأها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كان من قبل ان ينشأ عن موادها معقولات بالقوة
فهي قد حصلت بعد انشائها صورها تلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل
وانما اعطى بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورها على انها صارت هي بعينها
تلك الصور فاذن هي انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات
فهي من قبل ان يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في انفسها هي تابع لسايرها بفهمها
مرة بين مرة ذات وضع واحيانا هي كمر واحيانا كيف بكيفيات جسمانية واحيانا بان بفعل واحيانا بان بفعل واذا حصلت معقولات
بالفعل ان تقع عنها اكثر من تلك المعقولات الاخر فضا وجودها وجودا اخر ليس لك الوجود وصارت هذه المعقولات لو كتبنا بفهم
معانيها فيها على انحاء اخرى غير تلك الانحاء مثال ذلك الامر المفهوم منه فانك اذا اذنا ملت معنى الامر ان لا تجد فيها شيئا من ملة
الامر اصلا واما ان يجعل اسم الامر فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو اخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت احد موجودات العالم
وعند من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان يعقل وتحصل صور تلك الذات واذا كان كذلك لم يمنع ان
يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ان يعقل ايضا فيكون الله يعقل ليس هو شيئا غير الله هو بالفعل عقل لكن الله هو بالفعل
عقل لا اجل ان معقولات قد صارت صورة له فليكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فظن بالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم
له بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقولات الثاني جميعا واما اذا حصلت عقلا بالاضافة الى جميع
المعقولات وصار احد الموجودات بان صارت المعقولات بالفعل فانه من عقل الموجود الله هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا اخر
ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت ههنا اشياء هي صورها لموادها التي هي تلك الذات التي ان ينشأ عنها عن مواد اصلا بل فيها
منشأ عنها فبعضها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فبعضها فيصير وجودها من حيث هي
معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الله كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صورة لا في مواد اذا
عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول الله هو منا بالفعل عقل والله هو منا بالفعل عقل بعينه
تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا ففعل هذا المثال ينبغي ان يقال في تلك انما في العالم وتلك الصور انما يمكن ان
تعقل على انما بعد ان يحصل المعقولات كلها واولها معقولة ويحصل العقل المستفاد فيحصل تلك الصور معقولة فبصير تلك
كلها صور للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبه لموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبهها بالصور للعقل
الله بالفعل والعقل بالفعل شبه لموضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الله بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبه
مادة فعند ذلك تبدد الصور في الاخطا الى الصور مجتمعة الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت تنزع قليلا قليلا لان يقال
المواد شيئا شيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان كلها صورة لما هو انفس
الى ان ينشأ الى ما هو انفس وهو العقل المستفاد لا يزال يخط حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما در منها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة
ثم لا يزال يخط الى صور الاسطقسات التي هي احوال الصور في موضوعها اخر الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني
وفي بعض صور من جهة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى مكان صورة صيرة الانسان عقلا بسيطا فعلا لا في مجلد المعقولات كلها
مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول اسطاها ليس عقلا
الشيخ الرئيس ايضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعرف فردوس من انصفك باغة العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل
بالمعقولات وابتداءه بالفعل فقال ولا سكندرا لا يزيد على ان وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا
البارانية كيف يجمع انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في ردة من لم يتفهم له صورة هذه المسئلة كما فعله المتأخرون كالشيخ
ومن تأخر عنه الى يومنا هذا بل لا بد من ان يصل الى هذا المقام ان يعقل بالوصية التي ذكرها الشيخ في آخر الاشارات **فصل**
بيان معنى العقل الذي يفهمه الاسكندر الان وربي على راي الفيلسوف الاول اسطاها ليس عقلا في تلك الرسالة العقل عندنا اسطاها

موضوعه
على ثلاثة اضر احدها العقل الهولاني وقوله هولاني اعني به شيئا ما ممكنا ان يصير شيئا مشار اليه بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان موجودا
الهولاني انما هو في ذاته يمكن ان يصير كل من طريق الامكان نفسه ايضا بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كقولك فهو هولاني فان العقل ايضا الذي
له عقل الا انه يمكن ان يعقل فهو هولاني وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هولاني وليس هو واحد من الموجودات بالفعل الا انه قد يكون
فيه كل ان يصير تصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي لذلك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات
لان لو كان كذلك لكان عند ادراك الاشياء التي من خارج لشعور صورة التي تخصه عن صور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك
الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر انه هو مدرك الا لوان فان الالة التي هو فيها وبها هذا الابدك لا لوان لها خاص
والمشتم من الهولاني ليست له راحة ويدرك الارايح واللس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة واللين والخشونة وذلك لانها
يمكن ان كان جسيما لا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي متكون فهو ملوس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هولاني ولا فيهم
كذلك اذا كان للعقل راحة وتميز اما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل اذا كان يمكن
ان يعقل الكل فليس هو ان واحد من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى ان العقل فان الحواس ان كانت انما تكون
باجسام فليست من الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخرى غير ما بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوة الجسم بالفعل ولذلك ليس
مدركا لكل محسوس لان الحس ايضا هو قو ما بالفعل فليس يدرك الاشياء بحسب ولا هو قوة الجسم ما ولا يفعله فليس هو
شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشار اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل هذه النفس فهذا
هو العقل الهولاني وهو في جميع من له النفس الشان اعني الناس وللعقل اضر باخر وهو ان العقل قد صا يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان
ياخذ صور المعقولات بقوة في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بان يفهم على ان يعملوا العمل فان الادراك
ما كان شيئا هولاني بل الذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعات حتى يصير احصاء هذا العقل من بعد ان صارت لذلك العقل ملكة
واستفاد ان يعقل وان يفعله فاما يكون الذين قد استكملوا ادراك هذا العقل الثاني واما العقل الثالث وهو غير الاشياء
فهو العقل الفعال وهو الذي يصير الهولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لان كل ان الضوء هو علة للالوان
المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل ملكة هذا العقل يجعل العقل الهولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة الصور
العقل وهذا هو طبيعة معقول وهو بالفعل هكذا لان فاعل الصور العقل وسابق العقل الهولاني الى العقل بالفعل ملكة هو ايضا
عقل لان الصور الهولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفرها من الهولاني التي هي وجودها
فيفعلها هو معقولة وح اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولة وعقلها لم يكن قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل
بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانها
ان العلم ان العقل انما هو بالعلوم التي بالفعل والمعلوم ان العقل هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدركها
ههنا وها الى الاجزاء الالهية ويركب يحل فيكون هو خالق العقل الهولاني ايضا واما ان يكون يعقل ذلك بمكانة الحركة المنظمة
للأجزاء السماوية لان بها يكون ما ههنا بقرتها وبغدها ولا سيما الشمس واما ان يكون بهذين ومحركة الاجرام السماوية تكون الطبيعة
وتكون الطبيعة هي تدبر الاشياء مع العقل واطن ان تضاد ذلك ان العقل وهو الهولاني يوجد الاشياء التي غايته احسنا كما ظهر اصحا
الظلمة وان بلحمة فيها ههنا عقلا او غايته يتقدم في المصالح لان الغاية التي ههنا انما ترجع الى الاجسام الالهية وانه ليس
ان تفعل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوينها يكون فيها بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى وفعل العقل الذي من خارج في ليس
ما صار في ثمن من جهة انه يعقل فقد بدله مكانا دون مكان لان صور الحسوس اذا اخبر احسنا اها فليس هي في الحواس على انها
تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه يتفعل ويبدا لا ما كان ولكنه يتبعه فاما
فانما بنفسه بلا هيولى ومفارقة ايانا بانه لا يعقل ولا يتفعل لانه كان لما صار فيها انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة
التحقيق والتاكيد للقول بان اتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات وتكون المطلب غايته الغرض والدقة ما يحتاج الى زيادة
لبط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون الى النيل الوصول اليه سبيلا **فصل** في دفع الاشكال في صير
العقل الهولاني في عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من جهة ان احدها هو انه لا يمكن ان يتفعل بالحقبة

انما هو في ذاته يمكن ان يصير كل من طريق الامكان نفسه ايضا بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كقولك فهو هولاني فان العقل ايضا الذي
له عقل الا انه يمكن ان يعقل فهو هولاني وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هولاني وليس هو واحد من الموجودات بالفعل الا انه قد يكون
فيه كل ان يصير تصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي لذلك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات
لان لو كان كذلك لكان عند ادراك الاشياء التي من خارج لشعور صورة التي تخصه عن صور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك
الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر انه هو مدرك الا لوان فان الالة التي هو فيها وبها هذا الابدك لا لوان لها خاص
والمشتم من الهولاني ليست له راحة ويدرك الارايح واللس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة واللين والخشونة وذلك لانها
يمكن ان كان جسيما لا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي متكون فهو ملوس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هولاني ولا فيهم
كذلك اذا كان للعقل راحة وتميز اما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل اذا كان يمكن
ان يعقل الكل فليس هو ان واحد من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى ان العقل فان الحواس ان كانت انما تكون
باجسام فليست من الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخرى غير ما بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوة الجسم بالفعل ولذلك ليس
مدركا لكل محسوس لان الحس ايضا هو قو ما بالفعل فليس يدرك الاشياء بحسب ولا هو قوة الجسم ما ولا يفعله فليس هو
شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشار اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل هذه النفس فهذا
هو العقل الهولاني وهو في جميع من له النفس الشان اعني الناس وللعقل اضر باخر وهو ان العقل قد صا يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان
ياخذ صور المعقولات بقوة في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بان يفهم على ان يعملوا العمل فان الادراك
ما كان شيئا هولاني بل الذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعات حتى يصير احصاء هذا العقل من بعد ان صارت لذلك العقل ملكة
واستفاد ان يعقل وان يفعله فاما يكون الذين قد استكملوا ادراك هذا العقل الثاني واما العقل الثالث وهو غير الاشياء
فهو العقل الفعال وهو الذي يصير الهولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لان كل ان الضوء هو علة للالوان
المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل ملكة هذا العقل يجعل العقل الهولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة الصور
العقل وهذا هو طبيعة معقول وهو بالفعل هكذا لان فاعل الصور العقل وسابق العقل الهولاني الى العقل بالفعل ملكة هو ايضا
عقل لان الصور الهولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفرها من الهولاني التي هي وجودها
فيفعلها هو معقولة وح اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولة وعقلها لم يكن قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل
بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانها
ان العلم ان العقل انما هو بالعلوم التي بالفعل والمعلوم ان العقل هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدركها
ههنا وها الى الاجزاء الالهية ويركب يحل فيكون هو خالق العقل الهولاني ايضا واما ان يكون يعقل ذلك بمكانة الحركة المنظمة
للأجزاء السماوية لان بها يكون ما ههنا بقرتها وبغدها ولا سيما الشمس واما ان يكون بهذين ومحركة الاجرام السماوية تكون الطبيعة
وتكون الطبيعة هي تدبر الاشياء مع العقل واطن ان تضاد ذلك ان العقل وهو الهولاني يوجد الاشياء التي غايته احسنا كما ظهر اصحا
الظلمة وان بلحمة فيها ههنا عقلا او غايته يتقدم في المصالح لان الغاية التي ههنا انما ترجع الى الاجسام الالهية وانه ليس
ان تفعل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوينها يكون فيها بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى وفعل العقل الذي من خارج في ليس
ما صار في ثمن من جهة انه يعقل فقد بدله مكانا دون مكان لان صور الحسوس اذا اخبر احسنا اها فليس هي في الحواس على انها
تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه يتفعل ويبدا لا ما كان ولكنه يتبعه فاما
فانما بنفسه بلا هيولى ومفارقة ايانا بانه لا يعقل ولا يتفعل لانه كان لما صار فيها انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة
التحقيق والتاكيد للقول بان اتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات وتكون المطلب غايته الغرض والدقة ما يحتاج الى زيادة
لبط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون الى النيل الوصول اليه سبيلا **فصل** في دفع الاشكال في صير
العقل الهولاني في عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من جهة ان احدها هو انه لا يمكن ان يتفعل بالحقبة

فصل في دفع الاشكال في صير العقل الهولاني في عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من جهة ان احدها هو انه لا يمكن ان يتفعل بالحقبة

فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصلها من فصولها الاشفاقة للحول عليها وقد حصل من انضمامها
مع الجمعية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهر عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة له
لا تعلق لها بالمواد والاجسام وجوابه ما قد اشارنا اليه من ان الوجود للشيء غير المهيبة والوجود بمجوز فيه الاشداد والاشد
ما يخرج الشخص من نوعه تدريجا اتصالها الى نوع اخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها وانما هما الحكماء اقتربوا
الحجم من الجسم من الهوى والصورة من جهة ان في الجسم صورة انسانية وفيه ايضا قوة اشياء اخرى والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون
فيه غلبة امر قوة اخر معا فلا بد ان يكون مركبا من جزئين يكون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وايضا افانمو البرهان على قبا
النفس الانسانية بانها لو قدرت بلزم ان يكون فيها قوة ان يتفسد وفعل ان يبقى وكل ما فيه قوة ان يتفسد فله ايضا قوة ان يبقى فلو لم
ان يكون النفس مركبة من قوة ان يبقى وفعل ان يبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركب من مادة بصورة خارجيتين فاذا كان
الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى بصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم ان لو كان الشيء قوة وفعل بالقياس الى كماله
او كالات في نشأة واحدة محسوسة ومعقولة فان غلبة الصور الحسية او قوتها حشيتان مختلفتان توجيانا تكثر الموضوع
واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجمعية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحشيتين وفعل الموضوع
بحسبهما وكذا كون النفس آخر الصور العقلية كالمثال هذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية للموجودات الصورية
الالهية بل يؤكد لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجمعية والمجادية والنباتية والحيوانية لم ينط الى اولى درجات العقلية ولا تسمى
ان جميع الموجودات الطبيعية من شأنها ان تصير معقولة انما من شئ الا ويمكن ان يتصور في العقل اما بمرحلة وتجريده عن المادة
واما بنفسه صالح لان تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس
يصير معقولا ليس بخذف بعض الصفات وانما البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي الى الوجود العقلي بواسطة نقله ولا
الى المحسوس الى الخيال ثم الى الفعل فذلك الامر فجانبا لغيره فالنفس حساسة اولى درجات الحيوانية بعد طهرتها مرتبة الاسطقسات
والمجادات والنبات وهي في الابتداء احساسه بالفعل متخيلة بالقوة كما هو حال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالحشرات
والحلزونات والاصناف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيكلي وهو كما انما نقل
بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصور في صور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصا وجودها وجود اخر
خارجا عن موجودات هذا العالم داخل في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم ومتعلقة به وبعضها
من عالم متوسط بين العالمين **فصل في صورة العقل الهيولى لا عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل** اعلم ان الشيخ الرئيس مع
اصرافه في ما ركبته على ابطال القول بانحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدء والمعاديين ان ذلك في الفصل السابع
من المقالة الاولى المعقود في بيان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واخرج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض
اذا احدثت بالعقل صيرت عقلا بالفعل بحسبها لانه لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفسا مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان
منفصلا بالذات عنها وعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالمسألة انما هي ان يكون العقل
هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون هذه الصورة او العقل بالقوة الكما حصل لهذه الصورة او مجموعها ولا يجوز ان يكون العقل
بالقوة هو العقل بالفعل بحسبها لانه لا يخفى ان العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة ولا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة
فلم يخرج بعد الى العقل وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى وانما يعقلها بان يحصل هذه الصورة
لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على
فيكون كل شئ حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقترن بها فيجب ان يكون للمادة والعوارض
عاقلة بمقارنة تلك الصور فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن تخالط بغيرها لا مجردة والمخالطة لا
المخالطة حقيقة ذاته وما الاصل الاطلاق ولكن لانها موجودة لشي من شأنه ان يعقل فيكون محال ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها
فيكون كانه قال لانها موجودة لشي من شأنه ان يعقل له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اى جزء ذلك المعنى
حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هفت فاذا لم يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مادة

三

عنها فان ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة لان لا يوضع حال بينهما حال المادة والصورة المذكورين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسا بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل بنفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه ان كان عقلا بالفعل لكان بالفعل ههنا شي هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل اما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما لا لان لا يمكن ان يكون نفعلا ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شي خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عنه فانه هو يعقله بان يعقل صورته المعقولة فيحل محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن لما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغربية ثابت ولا يجوز ان يكون الجزء ذاته لانه انما ان يعقل الجزء ذاته كالمادة او ذاته كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كلاهما وانت اذا نقلت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي هو كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذي هو كالمادة في هذه الباب ههنا وان كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالصورة فالجزء الذي هو كالصورة هو ليس كالمادة هو ليس كالمادة كالصورة لعقله وهذا عكس الواجب ان كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالصورة فالجزء الذي هو كالصورة هو ليس كالمادة هو ليس كالمادة كالصورة لعقله كالصورة فكل كثر من ذاتها ههنا غير مثل هذا في علم الجزء الذي هو كالصورة وكل ان وضع ان يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت اذا افانم الثلثة وضح ان الصورة العقلية ليست تشبها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل انما طغى العقل بالقوة المحركة فاما تشبها واحدا فلم يكن قابلا ومقبول متميزا لذات فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تخيل غير عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاته فانه في اولي بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولي بان يجري واليباض لو كان قائما بذاته لكان اولي بان يفرق البصر وليس كذلك المعقول ان يعقله غيره لانه ان العقل بالقوة يعقل لانه ذاته هو الذي من شأنه ان يعقل غيره فقد انضغ من هذا ان كل هيئة جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان تكون معقولة الى شي آخر يعقلها انتهى كلامه اول و لعل الشيخ تكلم ههنا على طريق التكلف المتعارفة مع طائفة من المشائين من غير ان يبين ان بطبعة الى تحقيق هذا المرام والا كوجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه موضع انظار الاول ان لاحد ان يمتد الشئ الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كان الحاس بالفضل هو القوة المحساسة عند حلول الصورة المحسوسة قوله العقل بالفعل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كبقيا كان لاجل حصولها في شي من شأنه ان يعقل فنقول الحق هو الشئ الاخر وهو ان نفعلك تلك الصورة لانهما حلت في شي من شأنه ان يعقل وقوله نقدر هذا الكلام انه ما عطفنا لاجل وجودها لشي من شأنه ان يوجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان الضد بين الالهي في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشئ بنفسه بل الطلب ان وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية المكفوفة بالافاشي للمادة لان المادة ليس من شأنها ان تكون عاقلة ولا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض شيئا ان تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولى لانه قائمة بعقلها لان من شأنه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها او فنقول على سبيل التعليل ان العقل بالفعل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لا موجود غير ذي وضع مستغل الوجود الثاني ان العقل بالفعل بالقوة هو عينه النفس الناطقة الانسانية وانما هو عينه معقولة بالفعل يلزم ان يفتل بمهنة الانسان مهنة العقل المقارن والشيخ غير فائل بمثل هذا الا في الجواهر بما في ما لا مادية فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطر فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في صياح القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يزداد عند المقارنات المحضة كلما خرج عقل بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكررة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة

Handwritten marginal notes at the top of the page, likely from a previous page or a related text.

وذلك حقيقة هي حقيقة الإنسانية الرابع ان قوله في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بان
العقل بالقوة بعقل ذاته انه هو الذي من شأنه ان يعقل غيره يدل على انه لم يكشف عنه هذا السبيل حتى لا يكشف فان العقل
هو الذي عند هؤلاء القوم ليس امر مفارق لذلك حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالحكمة القائل بهذا المطلب
الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول الحكيم وعدول عن طريقه لجمهور كما هو شأن السالك
للسبيل الا انه في مخالفة السالكين في موافقهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله **فصل** في الاوليات ونسبتها الى
الثاني والذبح عن اول الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من هذا وبرهان اما في باب التصورات فكيف هو الوجود
العام والشيئية والحصول ومثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف المحدد والرسى اذ لا جزء لها ولا شيء يعرف منها واما في باب التقيد
فكقولنا النقي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن افادة البرهان عليها والالتزم الدوران الذي يجعل دليلا
على شيء آخر فهو الذي يدل بانقضاءه او بثبوته على انقضاء شيء آخر او بثبوته واذ اجاز خلو الشيء عن الثبوت والامتناع لم يحصل الامتناع
ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذ اجاز خلوه عن النقي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه
القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو منسج وتعبارة اخرى
كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان
فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن افادة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع ما تقاضى استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال
ان يكون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذ كانت
دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها بقضية اخرى لم يثبت الشيء بنفسه فثبت ان افادة الدليل على ثبوت هذه القضية
غير ممكن واما سائر القضايا البديهية والنظرية فهي منفرعة على هذه القضية ومقنونة بها ونسبتها الى الجميع
الوجود الواجب الوجود المهيأ الممكن لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق
غير منفرعة الى تصديق آخر وكان الواجب جلد ذكره هو الموجود المطلق البحث من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا ذلك
وهذا انسان معناه انه موجود بوجوده فلكي لا يفرق انه موجود بوجوده وان كان فقط لا شيء آخر جازا او بنا لا وعقل او غير ذلك
الوجودات الخاصة ولهذا قيل ان كل ممكن زوج تركيب لان وجوده مقيد بسائر الوجودات عنه فامر وجوده غير الوجودات الا
مقيد بمهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير اولي الاول بديهية كانت ونظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص
العلم بان الموجود اما واجب وممكن علم بان الموجود لا يمتنع عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه
العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي
موجودة لا امتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مقبنة تلك القضية وقد تخصصت
في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبت المساواة بين اشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انقضى عدم المساواة بينهما
فان طبيعتهما لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتهما فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون
في مكانين اذ لو حصل في مكانين لما تمزج حاله عن حال الشئين الحاصلين في مكانين واذ التميز الواحد وحدته عن الاثنين فكان
وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليتين انما كانت ظاهرة للحقيقة لكونهما في
قوة قولنا النقي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخران انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النقي والاثبات لا يجتمعان
وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الا
في باب العلم التصديقي فكذلك اتفق الحكماء وغيرهم من أهل النظر على ان المنافع لها لا يتسحق المكاملة والمناظرة فالواو اذ لا يمكن
افادة البرهان على حقيقة هذه القضية فالذي ينافع فيها اما ان ينافع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزا هذه القضية واما لكونه
معاندا واما لاجل انه مفاد ذلك عند الاقضية المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا
عن القدر على الجزم بثبوت بعضها ونقي الآخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهم ما هيئات اجزاء القضية وان كان من
القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرث واللا ضرب والحرث واللاحرق واحدا قولنا علاج هذا القسم ليس على

Handwritten marginal notes on the right side of the page, continuing the philosophical discussion.

Handwritten marginal notes at the bottom left of the page.

الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كابر وعاند لم يزل لاجل نقصانه في خلقه كالصبياء وبعض النون والضعفاء بل
لمرض طر على راجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتد المزاج الدماغ فلا يجد علاج صاحبها ينجو بها وان كان من القم الثالث
فلا يجد بل شكوكه ان يورم بمطالعة الهندسية والحسابات ولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بالنقل الى مبادئ الطبيعيات ومنها
الندرج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجيع مخوض في الاهليات الصرفة وجرأه على اكثر الناس ان يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لاهلية
ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتفوق لها من عند الله العزيز الحكيم **الطرف الثاني** البحث عن حوال العاقل فيه
فصل في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقل لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة مهية العلم وان معناه
وجود الصورة بشئ غير مشوب بالعدم والتفقدان فان المادة غير متركبة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصورة الطبيعية
انما لا يدرك ذاتها اذ انها مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع آخر
ومكان آخر فلا يوجد جزء بالجزء ولا لكل ولا يوجد الكل لكل ولا لجزء ولا بشئ منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له بشئ
لا ادراك له بل ذلك البشئ بكل جسم وجسم لا يدرك ذاته وكل موجود غير جسم ما هو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون

ماہنامہ

[illegible]

[illegible]

العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ان يصح في عالم الابداع بالامكان فهو حاصل بالفعل على سبيل الو
اذا لم يكن هناك تجدد في الحال والانفعال من قوة الفعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المقارنات كمال فخطور وهذه الطريقة ثبت
علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العا
فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الواجب ^{قوله} عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بامثال الاشياء
لان ذاته علمه للمساواة والعلم بالعلم يوجب العلم بالعلول فيجب ان يكون عاقلا للمساواة وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا لا
ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزما لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة واقول هذا المسلك الاخير
لا يخرج عن صعوبة واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان اسئلزم امكان المهية ومكانها ^{المتن} لا
امكان سائر الافراد لكن بشرط كون المهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فادن ربما كانت الصور الواجبة
في ذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوانم ككونها حادثة في ذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل
وايضاً كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشراك فلا يفتقد الى الخارج منها بل يقول ان مطلق المقارنة
طبيعة جنسية مبهمه لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة المجتمعة مع الصورة المجردة
صحيحة وانها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى
بالاشياء اللهم على قاعدة من جواز ادغام صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات
بالفعل وذلك يقتضي جهات كثيرة فوالا يحضر العلول الاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يرى شيئا
على اثنين او ثلثة وبالحكمة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم ولو لم يتم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالفعل وان
الباري جلت عظمت جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى **فصل** في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب لا يحتاج الى
استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة اذ كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته
ويمكن ايضا بيانها بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولو احدها
فكل ما يمكن له فوجب ان يكون حاصله بالفعل لا متناع كونه مورد الانفعال والتجدد فليس فيه شيء بالقوة ولا يفسخ فيه حاله
لا يمكن من قبل فكونه ممكن المعقولة غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل
فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب لي في هذا المقام اشكالا وهوان التثنية لكنا المعقولة
قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله
بالبدن يعوق عن انفعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينفع بالبدن في الغفلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن
كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجرد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ماسببا لحدوثه ولا سببا لهيئته
يتخص بها وبهتيا لاجلها للخرج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقلا بالفعل انما يفهم على الجرد التجرد التام
ثم ليس من العجائب المستكران يكون الشيء الذي يمنع من شيء ممكن شيء والذي يستعمل على شيء يستعمل شيء انتهى كلامه اقول هذا المطلب
يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالقصود اذ لاحد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل واجب
الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لقيضا وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير اذلة
في قوامها ذاتا وحقيقة ومهية وجودا والبرهان السابق فهو جازي في كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس كونهها جوهر مجردا يصح
لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير انفع من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضها وكذا انثار شواغلها عن الادراكات عنها بالكلية
لكانت عاقلة للمخاطبات وقوة واحدة بلا اكتساب تغتفر لجران الدليل المذكور فيها لكن السالط فاننا علم يقينا ان نفوس الصبيان ممن
لم يتدربوا في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زال المادة عنها ودفع شواغلها بالكلية عن ذلهم لا يكونون علماء كاملين عارفين
بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل
لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ولا لاشياء تجردتها لا يدل اكثرها على ان بدنها مجردا عن
العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقل هو ان كانت كونه عاقلة للمعقولات من حيث معقولتها وكذا ادراكها المهية الوحيدة العقلية

والعمل الصالح يعقل
وكما لا يتفق العفة والحر
الحسد والشر
بموت جوفه انما
ان في البدن والوجد
لونه في جوفه
المتعلق بالبدن والوجد
الحرف والبدن
بجوفه اذا كان
الام صعبه
كانت في جوفه
البدن

العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن وضعه في عالم الابداع بالامكان فهو حاصل بالفعل على سبيل التو
اذ لا يمكن هناك تجديد الحال والانتقال من قوة الى ضعف لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منظر وهذه الطريقة ثبت
علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العا
فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الواجب تعاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بامور الاشياء
لان ذاته علمه لمساواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لمساواه وبهذه الطريقة يثبتون ولا يكون عاقلا الا
ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان معا كسدتا في الجهة واقول هذا المسلك الاخير
لا ينج عن صعوبة واشكال على مقتضى القواين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان اسئلزم امكان المهية وامكانها
امكان سائر الافراد لكن بشرط كون المهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة ومتساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصور الوجودية
في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حادثة في الذهن على ما هو طريقة الفوم فيجوز ان يكون المفارقة من هذا القبيل
واضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشراك فلا يبعد الى الخارج منها بل نقول ان مطلق المفارقة
طبيعة جنسية مبهمه لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنته الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة
صحيحة وانما ان هذه المقارنة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنته بشيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى
بالاشياء اللهم على قاعدة من جواز ادغام صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع
بالفعل وذلك يقتضيه جهات كثيرة فوالا محض المعلول الاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يرى شيئا
على اثنين او ثلثة وبالحكمة هذا المنهج صعب السلك لا يمتد ولو لم يكن الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمفعول وان
الباري جلت عظمتة جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى **فصل** في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب يحتاج الى
استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة اذ كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته
ويمكن ايضا بيان الطريقة الاخيرة بان معنى صحيح كونه مدركا لغيره وجبان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولو حدها
فكل ما يمكن له فوجب ان يكون حاصله بالفعل لا متناع كونه مورد الانفعال والتجرد فليس فيه شيء بالقوة ولا يسخ فيه حاله
لا يمكن من قبل فكونه ممكن المعقولة غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل
فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب لي في هذا المقام اشكالا وهوان التدبير كمن المعقولة
قد بان وصح انه جوه مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجبان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله
بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينفع بالبدن في المعقولات وليس كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن
كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجردا لئلا يمتد الى كونه المادة سببا لقوامه ولا يوجب ماسببا لحدوثه ولا سببا لهيئته
يتخص بها وبهتيا لاجلها للخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقلا بالفعل انما يقوم على المجرد التجردا لئلا
ثم ليس من العجيب المستكر ان يكون الشيء الذي يمنع من شيء ممكن شيئا والذي يغفل عن شيء يغفل بشيء انتهى كلامه اقول هذا المطلب
يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غريب بالقصود لاحد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوه مجرد موجود بالفعل لذاته
الجوهري ولا يكتفئه شيء من العوارض والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفتضا وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير غلبة
في قوامها ذاتا وحقيقة ومهية وجودا والبرهان السابق فهو جافي في كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها
لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير ما نفع من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا آثارها غلغلة عن الادراكات عنها بالكلية
لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب تفكر لجران الدليل المذكور فيها لكن النال يبط فاننا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن
لم يبدئ في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ودفع شواغلها بالكلية عن ذلهم لا يكون علماء كاملين عارفين
بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة فيجب الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اهل نشأتها ليست عقلا بالالفعل
لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ولا لاثبات تجردها لا يدل اكثرها على ان ذلهم مجردا عن
العالم الطبيعي الذي يدل على تجردها العقلي هو ان كانت عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها المهية الواحدة العقلية

[illegible][illegible]

[illegible]

انما انقسم الى اجزاء متناهية في الحقيقة والاول لا بد وان ينقسم الى واحد لا ينقسم ذلك
 الانقسام لا سحابة تركب البنى من المبادى الغير المتناهية فالعقل عند ذلك لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك والثاني مع وشا
 ان المعقول الواحد انقسم الى اثنين متساويين للجمع كما هو شأن النسبة المتدائرة فلا يلزم ان يكون كل واحد من القسمين شرطاً في
 كون ذلك المعقول معقولاً وحيث لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط او لا يكون كل واحد من القسمين
 بانفراده معقولاً ايضاً كما لا يصلح اما الشئ الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك المتدبر يكون مبايناً
 لكل مباينة الشرط للشرط ويلزم ان يجمع من القسمين شئ ليس هو اباهما بل لا بد ان يكون متعلقاً بالمهبة بزيادة كشكل او عدد بخلاف
 القسمين فاذن لا يكون القسمان جزءاً من حيث مهبة المتساوية هف وثانيهما ان المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين
 لا يكون من حيث هو كغير منقسم وقد فرضناه واحداً هف وثالثهما انه قبل وقوع القسم فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط
 معقولته حاصلًا فلا يكون معقولاً واما الشئ الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقولته بل يكون هو بنفسه معقولاً
 وكل واحد منهما ايضاً معقولاً بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضاً بطلان الصورة المعقولة حاصله باطل
 ما يفرض انها هي فكانت الصورة المفروضة معقولة ايضاً مع ما لا يدخل في تنميم معقولته فلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية
 لا يكون فيها عارض غريب بل كل اجزاء من العارض الغريب فهي ملائمة بعدله مع ان العقل عبارة عن تجريد المهبة عن عوارضها
 الغريبة كما هو عندنا وذلك لان كل قابل للنسبة المتدائرة في كل جزء منه جزئين من جزئيات نوعه ونوعه تحفظ بجزءه وهكذا جزئين
 فكل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوع مع عارض غريب فبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون قد
 اوفى مقداراً واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم ولا تنقسم فان تنقسم فقد
 تميزت استحالته وان لم تنقسم كانت النقطة فتكون حالة في نهاية المقدار ونقص نهايته والنهاية عدمه والعقل امر وجودي وايضاً كل
 ما يحل في نهاية الشئ فليس في الحقيقة صفة لذلك الشئ بل لو كانت صفة لكانت صفة لثالث النهاية وهكذا الكلام في تلك
 فانها الحقيقة غير حالة في الذات المنقسم من حيث انه بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي وهذا كان اللفظ لا يفرض ذات الخط بما هو
 مقدار ولا الخط للسطح كولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذ ومقدار بل كل من الاطراف بعرض من حمله من حيث انقطاع استقامته
 والعلم بالبرك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمه لم يكن المحل للذات عاقل الاله ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان
 الادراك كمال والكل ما يوصف به وجود الشئ لا عدمه وايضاً لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقل لانهما بل
 بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالماً واجاهلاً بشئ واحد هذا **فصل** في ان المدرك للصورة المتخيلة ايضاً
 لا بد ان يكون مجرداً عن هذا العالم هذا وان كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحدو حذوه لكن السمع هو الذي
 والحى لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يقيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول فاهم على كل محسوس اما البرهان على
 هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة فطرها جانباً وى قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الخيالية
 اما ان تكون بالقياس الى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كما هي شكل منوع عن وجود خارجي وليس كذلك او يكون شكلها
 دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مستقلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشغل في ان
 بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا بشكل ايضاً بشكلين متباينين دفعة واحدة وايضاً شكل الدماغ طبيعي
 وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي كل ما فيه قد يحصل بالاداة النفسانية على مقدار يريد وكذا غيره من
 الصور والاشكال وايضاً بما يزداد المقدار والشكل الحاضر في الخيال وينسب في تمامه الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن
 ان ينفرد بالاداء الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار والشكل المتخيل ليس مقدار المادة دماغية ولا غير من الاجسام
 الخارجية فبقي ان يكون نسبة القوة الداركة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذى وضع بشئ وضع اخر بل يقولون
 ان تلك القوة لا تحلها ملافة الى ذلك الشكل فذلك العلاقة اما وضعه كالحجارة والمعاداة وما يجري مجرى كاهن الاجسام
 الخارجية واما غير وضعه والقسم الاول مح لان ذلك الشكل غير رافع فوق الانسان ولا تحته ولا في بينه او يساره ولا قدامه
 او خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت انها ليست بالقابلة بان يكون المتخيل الشكل صورة لتلك القوة كما هو لا بالقولية

الواحد

وقد فرضناه معقولاً

فبقية
 انما انقسم الى اجزاء متناهية في الحقيقة والاول لا بد وان ينقسم الى واحد لا ينقسم ذلك
 الانقسام لا سحابة تركب البنى من المبادى الغير المتناهية فالعقل عند ذلك لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك والثاني مع وشا
 ان المعقول الواحد انقسم الى اثنين متساويين للجمع كما هو شأن النسبة المتدائرة فلا يلزم ان يكون كل واحد من القسمين شرطاً في
 كون ذلك المعقول معقولاً وحيث لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط او لا يكون كل واحد من القسمين
 بانفراده معقولاً ايضاً كما لا يصلح اما الشئ الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك المتدبر يكون مبايناً
 لكل مباينة الشرط للشرط ويلزم ان يجمع من القسمين شئ ليس هو اباهما بل لا بد ان يكون متعلقاً بالمهبة بزيادة كشكل او عدد بخلاف
 القسمين فاذن لا يكون القسمان جزءاً من حيث مهبة المتساوية هف وثانيهما ان المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين
 لا يكون من حيث هو كغير منقسم وقد فرضناه واحداً هف وثالثهما انه قبل وقوع القسم فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط
 معقولته حاصلًا فلا يكون معقولاً واما الشئ الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقولته بل يكون هو بنفسه معقولاً
 وكل واحد منهما ايضاً معقولاً بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضاً بطلان الصورة المعقولة حاصله باطل
 ما يفرض انها هي فكانت الصورة المفروضة معقولة ايضاً مع ما لا يدخل في تنميم معقولته فلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية
 لا يكون فيها عارض غريب بل كل اجزاء من العارض الغريب فهي ملائمة بعدله مع ان العقل عبارة عن تجريد المهبة عن عوارضها
 الغريبة كما هو عندنا وذلك لان كل قابل للنسبة المتدائرة في كل جزء منه جزئين من جزئيات نوعه ونوعه تحفظ بجزءه وهكذا جزئين
 فكل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوع مع عارض غريب فبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون قد
 اوفى مقداراً واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم ولا تنقسم فان تنقسم فقد
 تميزت استحالته وان لم تنقسم كانت النقطة فتكون حالة في نهاية المقدار ونقص نهايته والنهاية عدمه والعقل امر وجودي وايضاً كل
 ما يحل في نهاية الشئ فليس في الحقيقة صفة لذلك الشئ بل لو كانت صفة لكانت صفة لثالث النهاية وهكذا الكلام في تلك
 فانها الحقيقة غير حالة في الذات المنقسم من حيث انه بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي وهذا كان اللفظ لا يفرض ذات الخط بما هو
 مقدار ولا الخط للسطح كولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذ ومقدار بل كل من الاطراف بعرض من حمله من حيث انقطاع استقامته
 والعلم بالبرك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمه لم يكن المحل للذات عاقل الاله ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان
 الادراك كمال والكل ما يوصف به وجود الشئ لا عدمه وايضاً لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقل لانهما بل
 بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالماً واجاهلاً بشئ واحد هذا **فصل** في ان المدرك للصورة المتخيلة ايضاً
 لا بد ان يكون مجرداً عن هذا العالم هذا وان كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحدو حذوه لكن السمع هو الذي
 والحى لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يقيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول فاهم على كل محسوس اما البرهان على
 هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة فطرها جانباً وى قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الخيالية
 اما ان تكون بالقياس الى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كما هي شكل منوع عن وجود خارجي وليس كذلك او يكون شكلها
 دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مستقلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشغل في ان
 بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا بشكل ايضاً بشكلين متباينين دفعة واحدة وايضاً شكل الدماغ طبيعي
 وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي كل ما فيه قد يحصل بالاداة النفسانية على مقدار يريد وكذا غيره من
 الصور والاشكال وايضاً بما يزداد المقدار والشكل الحاضر في الخيال وينسب في تمامه الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن
 ان ينفرد بالاداء الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار والشكل المتخيل ليس مقدار المادة دماغية ولا غير من الاجسام
 الخارجية فبقي ان يكون نسبة القوة الداركة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذى وضع بشئ وضع اخر بل يقولون
 ان تلك القوة لا تحلها ملافة الى ذلك الشكل فذلك العلاقة اما وضعه كالحجارة والمعاداة وما يجري مجرى كاهن الاجسام
 الخارجية واما غير وضعه والقسم الاول مح لان ذلك الشكل غير رافع فوق الانسان ولا تحته ولا في بينه او يساره ولا قدامه
 او خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت انها ليست بالقابلة بان يكون المتخيل الشكل صورة لتلك القوة كما هو لا بالقولية

ان

في الصورة المادية لا ما قد يبرهن على ان الصور المادية ليس من شأنها ان تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي ان صور معلنة غير متطابقة في النفس كشيء آخر من المواد الخارجية وثانيها ان اذا اجاز ان ينطبع هذه الصورة المادية في البصر الجسم ولا حتما كالهوى الاول فان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولي لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصل اضيق ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمية الصغيرة المقدار جاز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردا واول في الجوار جسمها اثرنا اليه سابقا ان الهوى ليس مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجودا مكانا لا يحصل لها في ذاتها شي من القصدات لا تحصل الا انقسام كالنقطة والعقل ولا يحصل الانقسام كالمقادير والاشكال مع انها في الواقع لا تمنع عن الامر في قبيل كل واحد من القسمين الاثرين واما ما يحصل بالفعل اما يحصل شي عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او يحصل شي مفرد فلا يمكن الاول قول مقدار ولا الثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا ويقتدران بتفاضلا لا بد وان يقع التفاضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فاما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى التفاضل خارجا عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حاله في الجوهر المقدر ولا ايضا كما قال من جعل الحجة الاطلاعية على انها لا تثبت كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدرة اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون كالحال مطابقا له او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين المقادير والمقدار من المسموحات وليس هذه المقارنة كالحال مقارنة المقدار للهوى كما مر من ارجحة اخرى على تجرد الخيال هي ان احكنا بان السواد ايضا البياض والحكم بين الشئين لا بد وان يحضره فقد يبرهننا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الدهن والذهن والبدن حاكما باشتغال اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل المتحضر فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جساميا والمدرك لثلاث هذه الصور الجسمية التي يمتنع عن الكلية والاشترائك لا يكون عقلا بل يجب ان انقبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يبق المضاد بين السواد والبياض لذاته ما فاقا

حصولا فلا بد وان يتضادا فنقول ان من المحل ان يكون تضادا بما في الحال التي تنفعل عن كل منهما واثرا وان الجسم اذا حل فيه السواد يغير ويترب عليه آثار مخصوصة كقبض البياض ونحوه واذا حل فيه البياض يغير ويترب عليه آثار وما المحل الادراك في هذا فنقول ان هذا مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما بطر وبزول ويجمع معا وبفتر معا وهو كما كان هذا ان كان الخيال محلا لها وما على ما حققنا من ان حصول تلك الصورة هو عين حصولها عنه لان نسبة اليها ما لا يقبل الانفعال ولو كان هناك قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالمثل شرط التضاد بينهما هو الموضوع والافعال في المادى لا غير فلا استحال في اجتماعهما المحل غير مادي او كجوهرا فاعلى وليس لثلاث ان يقول اننا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع صور هذه الامور ومثلها فقط فلذا لا يلزم ان تكون حادة باردة عند انطباع هذه الامور لا نقول هذه الامور التي سميتوها بانها صور السواد والبياض وغيرهما لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقة ما وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان لم يكن تلك الصور التي تصورنا حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء عبادة عن انطباع هذه المادى في المذكرة وايضا نحن نعلم بالوجود ان عند تخيلنا ومشاهدتنا تلك الامور اننا نشاهد السواد والبياض والحرارة بينهما كما احسنا في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والاجزاء وهذه النسبة اشد واكثر من نسبة المحل المفعول لان نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة الفاعلية بالامكان والوجوب اكثر من الامكان في باب النسبة حجة اخرى كل جسم وجسمنا يصح اجتماع المتضاد فيه من جهة قولنا للانقسام فنقوم ببعضه سواد وبعضه بياض كالجسم الابيض او بعضه حارة وبعضه برودة كالانسان اذا سخن يده بال نار و يبرد بعض اخر بالماء وكجسم بعضه حاد لشيء وبعضه لغيره مجاز له فقد اجتمع في جسم واحد من متضادان ومناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجتمع الكثرة بوجه وليس كل حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشئ خيالي جزئي وجاهلا بذات الشئ ايضا كعلمنا بكبانة زيد وجهنا به وكل الشهوة لشيء والفضيلة عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا وبعضه عليه او يشق الى شئ ويتفرغه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمية وليست عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير الفاعلة الى عالم

لغير انطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست نوعين الصورة المادية لا ما قد يبرهن على ان الصور المادية ليس من شأنها ان تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي ان صور معلنة غير متطابقة في النفس كشيء آخر من المواد الخارجية وثانيها ان اذا اجاز ان ينطبع هذه الصورة المادية في البصر الجسم ولا حتما كالهوى الاول فان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولي لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصل اضيق ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمية الصغيرة المقدار جاز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردا واول في الجوار جسمها اثرنا اليه سابقا ان الهوى ليس مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجودا مكانا لا يحصل لها في ذاتها شي من القصدات لا تحصل الا انقسام كالنقطة والعقل ولا يحصل الانقسام كالمقادير والاشكال مع انها في الواقع لا تمنع عن الامر في قبيل كل واحد من القسمين الاثرين واما ما يحصل بالفعل اما يحصل شي عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او يحصل شي مفرد فلا يمكن الاول قول مقدار ولا الثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا ويقتدران بتفاضلا لا بد وان يقع التفاضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فاما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى التفاضل خارجا عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حاله في الجوهر المقدر ولا ايضا كما قال من جعل الحجة الاطلاعية على انها لا تثبت كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدرة اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون كالحال مطابقا له او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين المقادير والمقدار من المسموحات وليس هذه المقارنة كالحال مقارنة المقدار للهوى كما مر من ارجحة اخرى على تجرد الخيال هي ان احكنا بان السواد ايضا البياض والحكم بين الشئين لا بد وان يحضره فقد يبرهننا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الدهن والذهن والبدن حاكما باشتغال اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل المتحضر فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جساميا والمدرك لثلاث هذه الصور الجسمية التي يمتنع عن الكلية والاشترائك لا يكون عقلا بل يجب ان انقبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يبق المضاد بين السواد والبياض لذاته ما فاقا

في الصورة المادية لا ما قد يبرهن على ان الصور المادية ليس من شأنها ان تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي ان صور معلنة غير متطابقة في النفس كشيء آخر من المواد الخارجية وثانيها ان اذا اجاز ان ينطبع هذه الصورة المادية في البصر الجسم ولا حتما كالهوى الاول فان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولي لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصل اضيق ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمية الصغيرة المقدار جاز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردا واول في الجوار جسمها اثرنا اليه سابقا ان الهوى ليس مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجودا مكانا لا يحصل لها في ذاتها شي من القصدات لا تحصل الا انقسام كالنقطة والعقل ولا يحصل الانقسام كالمقادير والاشكال مع انها في الواقع لا تمنع عن الامر في قبيل كل واحد من القسمين الاثرين واما ما يحصل بالفعل اما يحصل شي عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او يحصل شي مفرد فلا يمكن الاول قول مقدار ولا الثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا ويقتدران بتفاضلا لا بد وان يقع التفاضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فاما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى التفاضل خارجا عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حاله في الجوهر المقدر ولا ايضا كما قال من جعل الحجة الاطلاعية على انها لا تثبت كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدرة اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون كالحال مطابقا له او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين المقادير والمقدار من المسموحات وليس هذه المقارنة كالحال مقارنة المقدار للهوى كما مر من ارجحة اخرى على تجرد الخيال هي ان احكنا بان السواد ايضا البياض والحكم بين الشئين لا بد وان يحضره فقد يبرهننا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الدهن والذهن والبدن حاكما باشتغال اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل المتحضر فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جساميا والمدرك لثلاث هذه الصور الجسمية التي يمتنع عن الكلية والاشترائك لا يكون عقلا بل يجب ان انقبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يبق المضاد بين السواد والبياض لذاته ما فاقا

في الصورة المادية لا ما قد يبرهن على ان الصور المادية ليس من شأنها ان تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي ان صور معلنة غير متطابقة في النفس كشيء آخر من المواد الخارجية وثانيها ان اذا اجاز ان ينطبع هذه الصورة المادية في البصر الجسم ولا حتما كالهوى الاول فان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولي لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصل اضيق ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمية الصغيرة المقدار جاز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردا واول في الجوار جسمها اثرنا اليه سابقا ان الهوى ليس مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجودا مكانا لا يحصل لها في ذاتها شي من القصدات لا تحصل الا انقسام كالنقطة والعقل ولا يحصل الانقسام كالمقادير والاشكال مع انها في الواقع لا تمنع عن الامر في قبيل كل واحد من القسمين الاثرين واما ما يحصل بالفعل اما يحصل شي عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او يحصل شي مفرد فلا يمكن الاول قول مقدار ولا الثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا ويقتدران بتفاضلا لا بد وان يقع التفاضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فاما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى التفاضل خارجا عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حاله في الجوهر المقدر ولا ايضا كما قال من جعل الحجة الاطلاعية على انها لا تثبت كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدرة اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون كالحال مطابقا له او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين المقادير والمقدار من المسموحات وليس هذه المقارنة كالحال مقارنة المقدار للهوى كما مر من ارجحة اخرى على تجرد الخيال هي ان احكنا بان السواد ايضا البياض والحكم بين الشئين لا بد وان يحضره فقد يبرهننا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الدهن والذهن والبدن حاكما باشتغال اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل المتحضر فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جساميا والمدرك لثلاث هذه الصور الجسمية التي يمتنع عن الكلية والاشترائك لا يكون عقلا بل يجب ان انقبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يبق المضاد بين السواد والبياض لذاته ما فاقا

وکی

ولكن ليس كل ما كان معدوماً كان واجب العدم ولا لكان كل ممكن معدوماً وأيضاً لو كانت العلوم دائمة لها كانت متصفة بها غير متفككة عنها فالو انما وان كانت عاقلة للعقولات عالمة بها الا ان اشغالها بالبدن واستغرافها في تدبيره يمنعها عن الالتفات الى حالها في خاص ذاتها ونقول هذا بطلان الصور العقلية اما ان تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل ولا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان تكون مدركة لها شاعراً بها بذلك لخصوص ذلك لا معنى للشعور الا ذلك لخصوص وان لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتاً فان قلت تلك العلوم كانت في خزائنه معقولة منها فلنا كون العلم في خزائنه النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه باضاً لها بذلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بداركات سابقة ولو كان حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه ان يرجع اليه النفس بعد تخصيصها ملكة الاتصال بفعل لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى لنا وبل المذكور اذا الفرق ان ضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة **فصل** في ان العلم ليس بشئ من هذه القول اي كون العلم مذكراً اقرب الى الصواب في القول السابق وكان المحققين القائلين بتقديم النفس للمعرفة باطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انما كانت قبل المغلوق بالابدان عالمة بالمعلومات تلك العلوم غير انبئة لها فلا جرم زالت بسبب غرافها في تدبير البدن ثم ان الافكار كانت تلك العلوم الزائلة فيكون العلم تذكراً وربما اجموع على هذا الرأي بان قالوا التفكير طلب المجهول المطلوب وان كان طلب الحاصل ايضا كما لا فان من طلب شيئاً فاذا وجد يعرف انه الذي كان طالباً كما لا يعرف عبده الا بقرى اذا وجد بعد ما عرف انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكير تذكري فلا جرم اذا وجدها الطالب للتفكير لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث النفس حاشياً واما الذي ذكره فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قسمة لها موضوع ومجول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المطر هو ايقاع تلك النسبة وانما اعلم اي الحكم يقيونها ولا يشترطها فاذا وقعت الفكرة وثابت الى الادعان بها او بسببها عرفنا ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوماً من جهة التصور وان كان مجهولاً من جهة التصديق لان اجرائها كانت متصورة معلومة وليس هي مطلوبة والتقسمة مطلوبة لم تكن قبل الاكتساب حاصلة كذا في باب التصور فان الذي يكتب بالطلب التفكير غير الذي هو حاصل قبل الطلب فكل مطلوب علامة فاذا وجد الطالب عرف انه مطلوب بذلك العلامة ولصاحب المختص شبيهة فونية في اكتساب التصورات حللتها عقدها وفي كذا اشكالها بنوع الله تعالى **الطرف الثالث في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول** **فصل** في المعقولات لا تخل جبراً ولا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضارباً من الحصول كما او تخنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بجسم من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصورة التي تدركها لا تخ امان ان تكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا معقولة هفت وان لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الله القوة المدركة فيه لا بد وان يكون المادة تلك القوة نسبة وضعيتها اليها الماثبات ان افعال القوى الحسية وفعالها انما كانت بمشاركه الوضع ولو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركه المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الابداد والقبول لان كلامها من مفهوم باصل الوجود فكل قوة حصل لها شئ من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود الجسم فكانت مجردة ذاتاً وادراكاً وقد فرضت قوة جسمية فاذا ان لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى العمل لتلك القوة فكانت الصورة ايضا ذات وضع فهي منفصلة بالفعل والقوة ولا تخ امان ان يكون انما هي متشابهة او غير متشابهة فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مراراً غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائماً مقام الفصول من الصورة الشامة وبعضها قائماً مقام الجسول ان اجزاء البق اذ لم يكن اجزاء طويته المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معقول تلك الصورة متفوتة بمعاني مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون من اجناس فصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة ان تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف انفقت الضمة جنساً وفضلاً فلفظ جزيئين ولا جزيء جنسياً وجزاً فضلياً معبثاً ثم لنقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجسول هذا جرح وان كان فصل آخر وجسول آخر فمقد

[illegible][illegible][illegible]

والفصل في معرفة ما في
الكتاب من المذهب والحق والباطل

الابدان في الارض
 لا ينفصل عن الارض
 بما هي متعلقة بالابدان
 وانما في الثالث في ان
 التجرد لا ينفصل عن
 الصور النورية المطلقة
 الصور النورية المطلقة
 عليه قوله في ان الصور
 قوله ولو وجد في احد
 اعتبار الوجود في احد
 المجبئية في الاجسام
 المجبئية في القواعد
 العلمية على القواعد
 ان تكون وجودها في
 فكيف يكون الصور في
 وفي الثالثة الاقسام
 للمعلومات لا ينفصل
 المستقلة اما حذيت
 المثالية المطلقة في
 كما قال في الابواب
 اسقطها مما قلت من
 لعل شدة قربها من
 المحسوسات بالذات
 ومعلومات بالذات
 في الوجودات من
 بالعرض في الوجود
 الصورية في الوجود
 يعلمهم بالوجود
 من حيث الظهور والوجود
 الموجودات الخمسة
 وفي العقل والمعلومات
 كانت معلوماتنا ومعلومات
 غير في ما يربطها من
 النفس العقلية في
 الاول شارة في
 فان الصور عند
 التخليق في
 فانما عند
 عالم المال في
 في الثانية الاحتمال
 السجلات في
 السجلات في
 الاكبر في
 المنخفضة لان
 في غير الكليات
 في الامور
 في الامور
 في الامور
 في الامور

فيكون
الامر الموجود بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه ثم قلت ان نقول العالم عالمان عالم المجرات العقلية والنفسية وعالم الان
النورية والظلمانية ولما كان عالم المجرات هو عالم العلم والجمود وجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكه عقلية
او خيالية هي جوتة ورمزة مشاهدته ولها اشبه الكتاب الالهى لمخاف مقام رب جنتان ولهذا قال فلا طين الشرب العالم عالمان
عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح محسنة وبسمى العالم الاول كلبس وعالم الثاني كلبس ونقل ايضا للافلا
كان تعليلان تعليل كلبس وتعليل كلبس الاول تعليل للعقليات من طريق الرياضة والتجسس والثاني تعليلها باهاض طريق الافادة والاس
الفكرين وليست ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان ابيسة الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة
والان وجود عالم العقل اصل سائر الوجودات ومقومها وفعالها وغايتها ولما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتمالها
عنها شغل العقل والمواد ويجعل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطتها فيه وكثرة هذا العالم المحسنة والاشباح والتجسس
ان المثل النورية الافلاطونية جوهرية ذاتها وجودها هي اصل جواهر هذا العالم ومهيمنة وهي حقايق هذه المحسوسات المادية
والتي يفيد ثباتها بل ثبات الاشباح المتعلقة جميعا غير ذلك سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة في
ان العالم شبيه محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في الحيا
مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخص وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع
ما فيه من الجواهر والاعضاء والاشكال والادوات والمفارقة لكن على وجه المعقولة بحيث يجعل الاشياء التي بين كبري من
فوقه مع نوع اوصافه ولا حاجة في العقل الى تجريد مهيمنة عن مهيمنة العوارض بان يحدث ما عداها وان كان ذلك ايضا ممبئ لكن
الواجب في العقل هو التجريد عن جوهر الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا
في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والحيال وهو بهذا الاعتبار محسوسا
لا يمكن غير هذا وجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس
بما هو محسوس هو عينه حش وحس وكذا المعقول بالالفعل وجوده عينه وجود الجواهر العقلية وبهذا المعامل والمفعول وعلم ايضا ان
جوهرا مفاد في الفعل فالمعقول كذا وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الحيال هي عينها عين القوة الخيالية وهي لا تحس
والموجود في الوجود مع الجوهرا جوهرا فلا انسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقل جوهري قائم بذاته في عالم العقول
وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية لثلاث وجودات احدها عقلي فثابتها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود
العقلي من كل نوع لا يمكن الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها احد واحد نوعي فلا يمكن تعدد لها الا جهة
المادة او جهة استباخا خارجية اتفاقية ولما الوجودات الاخران فيجوز فيها كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات
المادة القابلة كاذ الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كاذ الصور الادراكية التي يحفظها الحيال فكل صورة من نوع واحد
كالانسان او اجزائه عن هذا الوجود وعن المثل الحياي ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل امرها هناك فاذا جرت صورة اخرى
من نوعها حتى بلغت الجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا اثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرها
من نوعها سابقا لاحقا وان كان الفاعل صورة في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم
سواء كان متكررا لافواه الغيب محصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائم بذاته في العالم العقلي الرباني كما هو رأي افلا
الالهى ولا طين احدا في هذه الاعضاء الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يجد وحده بلغ الى فهم غرضه وغور مراده باليقين البرهاني
الا واحد من الفناء الحاملين المتزويين **خاتمة البحث** شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب بخفايا رتبة المفهوم بظن بها انها
وهي كنية منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى مهيمنة المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها
من هذه الجهة فالمعنى المقصود في الحكمة مطابق للمعنى القوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العلي
واما اللقاء الجسدي فما ليس هو بقاء في الحقيقة وقوله قال اصحاب موسى ان الله يكون ذلك الغلام وادرك الحجاب اذا
بلى واودرك الثمرة كالمحسوسات لقوة لكنها اجازات حكمية سيما على القول باخذ العاقل والمفعول ومنها الشعور وهو ادراك
بغير اشتباث وهو اول مراتب حصول العلم الى القوة العاقلة وكان ادراكه من لزل ولهذا لا يتوخى الله انه يشعر بك او متنها

فيكون
الامر الموجود بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه ثم قلت ان نقول العالم عالمان عالم المجرات العقلية والنفسية وعالم الان
النورية والظلمانية ولما كان عالم المجرات هو عالم العلم والجمود وجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكه عقلية
او خيالية هي جوتة ورمزة مشاهدته ولها اشبه الكتاب الالهى لمخاف مقام رب جنتان ولهذا قال فلا طين الشرب العالم عالمان
عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح محسنة وبسمى العالم الاول كلبس وعالم الثاني كلبس ونقل ايضا للافلا
كان تعليلان تعليل كلبس وتعليل كلبس الاول تعليل للعقليات من طريق الرياضة والتجسس والثاني تعليلها باهاض طريق الافادة والاس
الفكرين وليست ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان ابيسة الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة
والان وجود عالم العقل اصل سائر الوجودات ومقومها وفعالها وغايتها ولما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتمالها
عنها شغل العقل والمواد ويجعل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطتها فيه وكثرة هذا العالم المحسنة والاشباح والتجسس
ان المثل النورية الافلاطونية جوهرية ذاتها وجودها هي اصل جواهر هذا العالم ومهيمنة وهي حقايق هذه المحسوسات المادية
والتي يفيد ثباتها بل ثبات الاشباح المتعلقة جميعا غير ذلك سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة في
ان العالم شبيه محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في الحيا
مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخص وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع
ما فيه من الجواهر والاعضاء والاشكال والادوات والمفارقة لكن على وجه المعقولة بحيث يجعل الاشياء التي بين كبري من
فوقه مع نوع اوصافه ولا حاجة في العقل الى تجريد مهيمنة عن مهيمنة العوارض بان يحدث ما عداها وان كان ذلك ايضا ممبئ لكن
الواجب في العقل هو التجريد عن جوهر الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا
في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والحيال وهو بهذا الاعتبار محسوسا
لا يمكن غير هذا وجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس
بما هو محسوس هو عينه حش وحس وكذا المعقول بالالفعل وجوده عينه وجود الجواهر العقلية وبهذا المعامل والمفعول وعلم ايضا ان
جوهرا مفاد في الفعل فالمعقول كذا وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الحيال هي عينها عين القوة الخيالية وهي لا تحس
والموجود في الوجود مع الجوهرا جوهرا فلا انسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقل جوهري قائم بذاته في عالم العقول
وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية لثلاث وجودات احدها عقلي فثابتها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود
العقلي من كل نوع لا يمكن الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها احد واحد نوعي فلا يمكن تعدد لها الا جهة
المادة او جهة استباخا خارجية اتفاقية ولما الوجودات الاخران فيجوز فيها كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات
المادة القابلة كاذ الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كاذ الصور الادراكية التي يحفظها الحيال فكل صورة من نوع واحد
كالانسان او اجزائه عن هذا الوجود وعن المثل الحياي ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل امرها هناك فاذا جرت صورة اخرى
من نوعها حتى بلغت الجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا اثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرها
من نوعها سابقا لاحقا وان كان الفاعل صورة في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم
سواء كان متكررا لافواه الغيب محصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائم بذاته في العالم العقلي الرباني كما هو رأي افلا
الالهى ولا طين احدا في هذه الاعضاء الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يجد وحده بلغ الى فهم غرضه وغور مراده باليقين البرهاني
الا واحد من الفناء الحاملين المتزويين **خاتمة البحث** شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب بخفايا رتبة المفهوم بظن بها انها
وهي كنية منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى مهيمنة المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها
من هذه الجهة فالمعنى المقصود في الحكمة مطابق للمعنى القوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العلي
واما اللقاء الجسدي فما ليس هو بقاء في الحقيقة وقوله قال اصحاب موسى ان الله يكون ذلك الغلام وادرك الحجاب اذا
بلى واودرك الثمرة كالمحسوسات لقوة لكنها اجازات حكمية سيما على القول باخذ العاقل والمفعول ومنها الشعور وهو ادراك
بغير اشتباث وهو اول مراتب حصول العلم الى القوة العاقلة وكان ادراكه من لزل ولهذا لا يتوخى الله انه يشعر بك او متنها

فيكون
الامر الموجود بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه ثم قلت ان نقول العالم عالمان عالم المجرات العقلية والنفسية وعالم الان
النورية والظلمانية ولما كان عالم المجرات هو عالم العلم والجمود وجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكه عقلية
او خيالية هي جوتة ورمزة مشاهدته ولها اشبه الكتاب الالهى لمخاف مقام رب جنتان ولهذا قال فلا طين الشرب العالم عالمان
عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح محسنة وبسمى العالم الاول كلبس وعالم الثاني كلبس ونقل ايضا للافلا
كان تعليلان تعليل كلبس وتعليل كلبس الاول تعليل للعقليات من طريق الرياضة والتجسس والثاني تعليلها باهاض طريق الافادة والاس
الفكرين وليست ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان ابيسة الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة
والان وجود عالم العقل اصل سائر الوجودات ومقومها وفعالها وغايتها ولما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتمالها
عنها شغل العقل والمواد ويجعل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطتها فيه وكثرة هذا العالم المحسنة والاشباح والتجسس
ان المثل النورية الافلاطونية جوهرية ذاتها وجودها هي اصل جواهر هذا العالم ومهيمنة وهي حقايق هذه المحسوسات المادية
والتي يفيد ثباتها بل ثبات الاشباح المتعلقة جميعا غير ذلك سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة في
ان العالم شبيه محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في الحيا
مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخص وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع
ما فيه من الجواهر والاعضاء والاشكال والادوات والمفارقة لكن على وجه المعقولة بحيث يجعل الاشياء التي بين كبري من
فوقه مع نوع اوصافه ولا حاجة في العقل الى تجريد مهيمنة عن مهيمنة العوارض بان يحدث ما عداها وان كان ذلك ايضا ممبئ لكن
الواجب في العقل هو التجريد عن جوهر الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا
في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والحيال وهو بهذا الاعتبار محسوسا
لا يمكن غير هذا وجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس
بما هو محسوس هو عينه حش وحس وكذا المعقول بالالفعل وجوده عينه وجود الجواهر العقلية وبهذا المعامل والمفعول وعلم ايضا ان
جوهرا مفاد في الفعل فالمعقول كذا وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الحيال هي عينها عين القوة الخيالية وهي لا تحس
والموجود في الوجود مع الجوهرا جوهرا فلا انسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقل جوهري قائم بذاته في عالم العقول
وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية لثلاث وجودات احدها عقلي فثابتها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود
العقلي من كل نوع لا يمكن الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها احد واحد نوعي فلا يمكن تعدد لها الا جهة
المادة او جهة استباخا خارجية اتفاقية ولما الوجودات الاخران فيجوز فيها كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات
المادة القابلة كاذ الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كاذ الصور الادراكية التي يحفظها الحيال فكل صورة من نوع واحد
كالانسان او اجزائه عن هذا الوجود وعن المثل الحياي ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل امرها هناك فاذا جرت صورة اخرى
من نوعها حتى بلغت الجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا اثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرها
من نوعها سابقا لاحقا وان كان الفاعل صورة في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم
سواء كان متكررا لافواه الغيب محصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائم بذاته في العالم العقلي الرباني كما هو رأي افلا
الالهى ولا طين احدا في هذه الاعضاء الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يجد وحده بلغ الى فهم غرضه وغور مراده باليقين البرهاني
الا واحد من الفناء الحاملين المتزويين **خاتمة البحث** شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب بخفايا رتبة المفهوم بظن بها انها
وهي كنية منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى مهيمنة المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها
من هذه الجهة فالمعنى المقصود في الحكمة مطابق للمعنى القوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العلي
واما اللقاء الجسدي فما ليس هو بقاء في الحقيقة وقوله قال اصحاب موسى ان الله يكون ذلك الغلام وادرك الحجاب اذا
بلى واودرك الثمرة كالمحسوسات لقوة لكنها اجازات حكمية سيما على القول باخذ العاقل والمفعول ومنها الشعور وهو ادراك
بغير اشتباث وهو اول مراتب حصول العلم الى القوة العاقلة وكان ادراكه من لزل ولهذا لا يتوخى الله انه يشعر بك او متنها

النسوة اذ حصل وقوت القوة العاقلة على المعنى وادركته فذلك هو التصور ولفظ الصور مشق من الصورة وهي عند العامة من الناس
انها موضوعة للعينة الجسمانية المحصلة للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما يصير الشيء
بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي عينها حقابها وهما انما كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت
الصور في العقل والادراك واستحكمت في صارت بحيث لو زالت لفككت القوة العاقلة من اسن جاعها واستعودها سميت تلك
الحالة الحفظ واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كسببه الفعل الى القول فبدا الحفظ يغاير مبدأ القول مغايرة الذاتين او مغايرة
الديجيتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادئ آثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ متعزلاً
لناكد بعد الضعف لجرم لا يسي علم واجب الوجود ثم حفظاً ولا نه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله
محال لا جرم لا يسي علم حفظاً اقول هذا القول لا يخرج عن قسف اما ان علمه لا يسي الحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى
ولا يؤرد حفظها وهو التبع العلم وقوله وان نحن نزلنا الذكر واننا لحافظون وقوله انه يحفظ علمه لا يقي ليل الكلام في ان اطلاق
الحفظ عليه لم يمكن بل في ان اطلاق الحفظ على علمه لم يقع ام لا فعليه يعلم بصفة او قوة ويجفظها بصفة او قوة اخرى لا بالقوة
بهيته قدرته وسببها ان العالم كله صورة علمه التام كما ان صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه يحفظ على كل شيء
وعراب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضاً لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعاره فهو الحفظ بالناكد بعد الضعف
فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما اسن دلالة انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد بانحو الامكان الوفي في
منوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يسئل من ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في علمه الاعلى
واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظ عن النسخ والزوال يحفظ الله اباها وادامته لها ومنها الذكر
وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن اسن جاعها فذلك المحال وهو النكر وعند الحكماء لا بد
في التذكرون وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزائن القوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة عن ذات
النفس الانسانية او متصلة ايضا لاعقليا احتجبت عنه النفس ما بسبب تماثلها بعالم الحس وعدم خروجها من القوة الى الفعل
في باب العقل والمقول وقد اشارنا الى المعنى من هذا المقام وقد تحير بعض الحكماء كالامام الرازي وغيره في باب التذكرون فقال ان في التذكرون
سر لا يعلمه الا الله وهو ان عبارة عن طلب جميع تلك الصورة المنحسية الزائلة فذلك الصورة ان كانت مشعوراً بها فهي حاضرة حاصلة
والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعوراً بها فلا يمكن اسن جاعها لان طلبها لا يكون متصوراً مع فعل كل الشد بين التذكرون
الذي بمعنى الاسن جاع منع مع انما نجد من انفسنا اننا قد طلبها ونسرحها قال وهذه الاسرا اذ اتوغل العاقل فيها عرف ان لا
يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من احقاها اقول منشا تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالبات انها
عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثابتة ولا يكون شيء منها
اشد وثيق اضعف لا ايضا ان لشيء واحداً من الموجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب
النسب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخبرناه من ان الادراك العقلي انما يكون بانحاء النفس بالعقل الفاعل
التي هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالاً لكن مع ذلك منحل بفضل الله وهو ان النفس
ذات مقامات متعددة ونشأت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة و
ضعفاً كما لو نفساً واقوى النفوس ما لا يتغلبه نشأة بعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل
الا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال وهي ضعيف خيال فضلاً عن حضور معقول من الصور فاذا انقضت
ان النفس المتوسطة في القوة والكمالات انضلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية
واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية وبقي معها شيء من خيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء
ملكة الاسن جاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجل لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهر العقلي وقوله ان لم يكن الصورة
التي يزيد اسن جاعها متصورة لم يمكن اسن جاعها ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكايرة
لاحصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فسلم ان مثلها غير ممكن الاسن جاع لها وليس الكلام في مثلها

تعلقها
 مع عقلها
 الزوال كينفك عن عقلها
 الانسجام والوحدة
 وحكمه المحمدي حكمه
 معاشته كينفك عن عقلها
 الانوار ونورها
 من الوحدة والبساطة
 المحيطة والشفقة
 بجان ابن العقول
 بيدان بصرهما
 في النجاة والحسن
 البراري

الامور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له بقوله الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يثبت
 عليه ما يثبت على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعلم بها كما قال
 اخبركم من يطون امهاتكم لانه ثوب شهابا لكنه ما خلفه الا للعرف والطاعة وما خلفت الحزن والان لا لعبون ولولاه يكن خلق الروح
 الانساني لاجل معرفته حقائق الاشياء كما هي لوجب ان يكون في اول الفطرة احداث تلك الاشياء بالفعل لانها خالصة من الكل كما ان الجوهر
 لما خلفت لان تصوير فيها الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالصة عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانساني
 وان كان في اول الفطرة قوة محضة خالصة عن المعقولات لكنها من شأنها ان تعرف الحقائق ويصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته
 وآياته هو الغاية والتعب هو القرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطة بنسبة له كما قال تعالى اقم الصلوة لذكرى فالعلم
 هو الاول والاخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس ان تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعداد
 النفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات الضرورية والتصديقية الحاضرة فيها الى الخيالات
 المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديق دون التصورات كاضله صاحب المخلص لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ
 الرئيس ان الفكر في استزاد العلوم من عند الله يجري مجرى الضرع في استزاد النعم والحاجات من عنده قال ايضا في بعض رسائله ان
 ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شيء من الصور العقلية ضرعت بالطبع الى المبدأ الوهاب فان فاضت عليه ما على سبيل الحد
 كفت المؤنة والافغث الى حركات من قوى اخرى عن شأنها ان قدما قبول الغرض للمشاكل بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم
 الغرض فيجعل له بالاضطرار ما لا يمكن يحصل له بالحدس والقوة الفكرية كما في قوله نعم وعلمك ما لم تكن تعلم الاية ومنها الحدس
 لاشك ان الفكر لا يتم الا بوجود ان شيء متوسط بين طرفي الجهول لضبط النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود
 للصور لما تقر بان الحدس والبرهان متشاركان في الاطراف والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من
 قائد يوقدها ووزنة يضئ لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الوزنة هو الحدس بذلك دفعه
 فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكاله وبلوغه وغايته القصور
 هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله نعم يكاد يربها بضئ ولولم تمسكه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء في الامور وسعة
 القطع بالحق واصله من ذلك النار وذلك الذي يشاء مذكاه اي يدرك ذبحها بحجة الممكن ومنها الفطنة وهي عبارة عن
 شيء قصد تعريفه ولذلك فانها تستعمل في اكثر في استنباط الاحاجي والافاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل اليقين
 وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبيان والحاضرة في النفس ولذلك هو هذا الخطر بيالي الا ان النفس لما كانت محالة لذلك المعنى
 الخاطر جعلت خاطر التهمة للحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المروج وقد يقر انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لا
 جزئية جسيما كحكم النحلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة
 عن ناليت جوهرا مبائنا للعقل والخيال بل هي عقل يضاف الى صورة الخيال والحسن كذا مذكرات الواهمة معقولات مضاف الى
 الامور الجزئية المحسوسة والخيالية اذا العوازم مقتصرة في الثلاثة فالنفس اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم والغلبة
 الى الاجسام وكذا الوهم اذا صحت زالت عنها الاضافات صارت معقولات محضة وبالحيلة الوهم ليس الا نحو حجة العقل الى
 الجسم وانفصاله عنه والوهم ليس الا معنى معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو منفاد اليقين
 قوة وضعفاته ان المناهضة القوة قد يطلق عليه اسم العلم فالجزم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى
 يظنون انهم ملاقاتهم وهم في ذلك وجهان احدهما النسبة على ان علم اكثر الناس ما داموا في الدنيا بالاضافة الى علوم من الآخرة
 كما يظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبیین والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين آمنوا
 بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور النظرية المكتبة مستفادا
 من البرهان كالعالم بوجود الشمس لا عيني وثانها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كشاهدة عين الشمس بهذا البصر الثالث صير
 النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في جهة واحدة
 ومنها البدئية وهي المعرفة بالحصول للنفس في اول الفطرة من المعارف العامة التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليا

وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا يحتاج الى وسط لا يحتاج الى شئ آخر كاحساس وتجربة وشهادة او قنطرة او غير ذلك سوى تصور
الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيوبة المحسوس سواء كانت في المنام او في اليقظة وعندنا
ان تلك الصوليت موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما استظهر من الفلاسفة انها مرتبة في مؤخر الخواص
الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقون بل هي موجودة في عالم النفس
الانسانية مقيمة متصلة بها فائمة باقامتها محفوظة مادامت يحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعها وجدت متمثلة
بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهري يخرج عن هذا العالم واجسام واعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة
بين درجة المحسوس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهري لها ذات نشأت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل
منها في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما
صوابه للشخص ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الا انسان افضل مما بعد
الموت ومنها الخبرة بالضم وهو معرفة يوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراي هو اجالة الخاطر في المقدمات التي يوجب
منها انتاج المطلوب وقد يقيد للفضيلة المنتجة من الراي ياي والراي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل يايك والراي الفطري وقيل
دع الراي الغيب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ان في ذلك لايات
للمؤمنين وقوله تعرفهم بعلام وقوله ولتعرفنهم في محن القول واشتقاقه من ضرب السبع الشاة فكان الفراسة اختلاص المعارف
وقوله ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب ذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واباه عن رسول الله صلى
بقوله كما هو المشهور ان من امتي لمحدثين وبقوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى لك نقشة الروح وضرب آخر
ما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى
افتركان على بيعة من دبره ويتلوه شاهدان البيعة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح
والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال ثم المجلد الاول من كتاب
الاول من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية في شهر جمادى الاولى سنة ١٢٨٣ (١٢٨٣ ٦ اى)
وارجو من الله ان ينفعني به وسائر الطالبين في الدنيا والاخرة بتمجده
والله الا برارا لاخبار الاطهار والمحمد لله والا آخر

الاشكال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ تَسْتَعِينُ وَفِيهِ تَقْتَدِرُ

المرحلة في علم الطبيعي ان الترتيب الطبيعي وان استدعي تقديم مباحث الجواهر واقسامها على مباحث الاعراض واقسامها لكن
 اخرا البحث عن الجواهر ^{بين احدهما ان اكثر احوالها لا يبرهن الا باصول مقرة في احكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها شديدة المناسبة}
 لان يقع في علم الالهي علم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكلمات والمفاهيم العا
 واقسامها الاولى فلهذا بين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفون **اما المقدمة** ففي بيان عدة
 المقولات وهي عن الفلاسفة عشرة للجواهر التسعة الباقية العرضية هي الكم والكيف والاضافة والابن والوضع ومعنى والملك وان ^{يفعل}
 وان يفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات ان كلامها جفس لما تحته وهو لا يظهر الا بحسنة امور الاول اشراك الاسماء التي جعلت
 كل من هذه العشرة في معنى هو اقل ما يجنبه الجنس الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشراك وصفات يوثقها لان السلوكي يكون
 اجناسا للموجودات اللهم الا ان يكون عنوانا بشار بها الى معاني كلية كانه لجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الشوق مقولا
 على ما تحته بما لا يتواطأ بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لانه الميات والوجود غير داخل في الميات الرابع ان يكون
 داخلا في ما تحته من انواع الاعراضا خارجا عما من ان يكون تمام الهيئة الجزئية المشتركة بينهما وثانيهما ان هذه العشرة لا يوجد اثنان
 منها داخلا تحت جنس واحد يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم الفعل والافعال هما نفس الكيفية
 وهذا فاسد لان التقين مثلا لو كان هو النوعين لكان كل سخن متخفا ولكانت الحركة متخفا وهو بطل واما التقين في السود فطلب
 النوعين وطلب السود وطلب الشيء يستحيل ان يكون ذلك الشيء لا استحالة تكون الشيء طلبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعة الجواهر
 والكم والكيف جعل النسبة جنسا للربعة الباقية واقسم صاحب البصائر وصاحب المطائر حاجعاها خمسة هذه الاربعة والحركة
 ولهجة على احصائها استغناها ولا ثم بين وجب اخلل فيها والما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدا بعد ذلك في موضع لصاحب الصبا
 حصرها في اربع وهي الاربعة المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي كره لا تجد مجحضا فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانه لا يعرض ولا تحت الكم
 لانها ليست بكم وان كان لها تقدير ولا يلزم من كون الشيء مقدر اكونه كائنا لم وليست بكيفية فان الكيفية هيئة قارة لا تنفصل
 الصم ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل **عقدية وحل** اقول هذا الكلام كما بر دظا هرا على الحصر المذكور يرد على
 الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على الفائلين لكل من المذهبين فوجب فيها وانحل ان الحركة هي
 عبارة عن وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهيبة له الا الكون المذكور والوجود خارج عن الهيئة الجوهرية والعرضية والطبيعة التي
 يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن هذه الانواع فالحركة ليست بجنس فضا لان ان تكون مقولة والذي يدرك في مباحث الحركة ان
 وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة
 ان يقول الهيئة التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهر او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور شأنها او لا يتصور فان لم يتصور شأنها

الحركة وان تصورناها فاما ان لا يعقل دون القياس الي غيرها فهي الاضافة واما ان يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساوات واللاتساوات
والتي هي الاضافات ووجب فيها لكم والا فهو الكيف فكيف قد وقع في انقسامه ولم يميز عن كل واحد من اطراف انقسامه فهو من حيث هو هيئة منا
عن الجوهر ومن حيث انها قارة اما عن الحركة ومن حيث انها لا تحتاج في تصويره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه اما عن الاضافة
حيث انها لا تحتاج الى اعتبار تجزئتها عن لكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصل عن المضافات الا بعدة فهذا هو بيان المحضر المحضر
في بيان ان مقول لا يفرق عن غيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد الى آخر هذا الكلام بحث آخر معه اعلم ان النسبة
ليست امر مستقل المصنوع بمكن نطقها من حيث هي مع قطع النظر عن المنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجزئتها في العقل عن المنسبين
وكل ما لم يمكن تجزئتها لا يخرج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولة في النظر عما عداها فلا يمكن اخذها
طبيعية محمولة على خبريات لها الا مع ذلك البقي فالنسبة لا تكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتملها الا ما خذوا معها جفرا ما هي نسبة لرو
نوع فيكون النسبة جنسا او نوعا او تحضرا لا ينصح ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة احدهما الا هو وذا الفرق
هذا فنقول النسبة للمكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسبة كذا مقولة معنى هي نسبة شيء الى الزمان
يصح وقوعها باعتبارها اخذ مع الزمان جنسا لكل نسبة يؤخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسبة الماخوذة مع الانواع انواعا مختلفة
وما يؤخذ معها اشخاص الزمان اشخاصا عند جنس تحت مقولة معنى لا ندخل في تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا اوجد لهذه
المعاني السبعة التي تحصل باعتبارها اهمية النسبة السبع معنى جامع مشترك موافق داخل في قوامها لا يمكن القول بان النسبة جنس في
النسبة السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فاضا للزمان والمكان ونفس الاجزاء التي لذات لاوضاع ونفس الكيفية التي ان يفعله وان يفعله
وكذا الجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا الاطراف الملك كالمفرد العامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للشيء الباقي النسبة والشيء
ذلك القول بان كون كل البقي منسوبا وان استلزم كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول في داخل في تلك النسبة فان كون البقي في الدائرة
هي نسبة الى هو بها البقي وهذه النسبة ليست اضافة بل ابقاء اذا اعتبرنا التكرير وجعلنا الموصوف بالابن يعرض له من حيث هو ذوق
ان يصير معقولا له بالنسبة بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاد لا من حيث هو مضاف بل من حيث هو محوي حاد فيعرض له
الاضافة كما ان كون الشيء بياضا شيئا اخر وكونه كذلك البياض شيئا اخر وكذلك كون البقي في مكان شيء وكونه مهيئة مقولة بالقياس الى عين
شيء اخر والاول موضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاد في المحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والا
لطرفين وثالثها انه لا مقولة خارج عن هذه العشرة والشيخ اخرج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف برادائها ولذلك طويها قال بل
هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدانية واللفظة والآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول البسيطة في
المشتقات كالايض والحاد ومثلهما وكذلك الاعداد كالعنى والمجهل قلنا اما الاعداد بما هي عدم فيجب خروجا لان كلامنا من الامور الجوهرية
وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر بلحظة بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في
نفسه يمكن ان هذه العشرة كما ان الوجود معتبر وما خرج من نفس الوجود فلان الكلام في المهيئات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة
فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما اللفظة فهي عديمة واما الحركة فهي مخوض الوجود كما اشترانا اليه واما الفصول البسيطة فهي الجعيفة
عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيئات النوعية واما الشبئية والممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي
لفا ان يقول ان الوحدة واللفظة دخلتان في مقولة الكيف لانهما عرض لا يمتنع تصورهما عن حامل ولا يقتضي قيمة ولا نسبة
في اجزاء حامله والشيخ لم يعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علم وجه دفاعه واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالها في لكم ثم ابطال ذلك بان
الكم ما يقبل المساوات والمغايرة لذاته وذلك لا يحمل عليها وحكى عن قوم انهم ابطوا ذلك بان الوحدة مبدا لكم المفضل واللفظة مبدا
لكم المفضل والمبدا خارج عن ذي المبدا والا كان سببا نفسه ثم ابطال هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدا لانقسام من لكم وهو المفضل
واللفظة ان ثبت مبدا بينها فمن لم يثبت ايضا مبدا الا لكم المفضل فلا يلزم من كون كل منهما مبدا لبعض الانواع ان يصير مبدا لنفسه وحكى
عن آخرين انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فاللفظة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة مامن الكيف
وذلك باطل لان الهيئة الواحدة يستحيل ان يفهم مجس وبما ليس ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشرية
ليناقتض دعوى عشيرة الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له هيئة متصلة من جنس وفصل فهو تحت احد هذه المقولات

فالبساط كفض الاجناس العالية والفضول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجا عن فادحة المحصر كما ان من اهل
المدنية عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداهة غير متدين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينين وراى انها عن كيفية انقسام هذه
الفعولات الى انواعها فلا بد من تحقيق انفسها الى اقسامها هل هي بالفضول او بالعوارض ونفسها الى العوارض ايضا قد يكون مطابعا
للتقسيم بالفضول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه بطابق قابل لنفسه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كقسم
الحيوان الى الذكر والانثى **الفصل الاول** في مقولة الكم واشياء وجودها ووجود اقسامها وعرضها وفيه فصول **فصل** في تقدير
مخاوص التي بها يمكن معرفة مهية الكم المطلق وهي ثلث الاولى التقدير بالمساوات والمفاضلة وهي امور اضافية لكن عرضها الاشياء
من جهة انها كم اورد وكيفية لا بسبب الطبيعة الجسمانية العانة والخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشمل على قسمين احدهما كون الشيء بحيث
يمكن ان يتوهم فيه شيان مثله ويتوهم ايضا لكل من الشئين ايضا شيان مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير انها به وهذا المعنى
يلحق المقدار لذاته ولا يوجب حوجة للجسم فيغير فيه وحركة امكانه والثانية حدوث الاقتران والافتكاك وهو عبارة عن حدث هو
للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعها ولا يند هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة ولا يتجلى في وضعية المقدار
كما استعمل في مباحث الهوى ولكن ينهوا المادة بقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهية للمادة لقبول
ان يكون ذلك الشيء مستعدا لذلك المعنى والالكان كل معد مستعدا لما بعد المحل ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول
الانقسام كما ان الحركة بعد الجسم لا يمكن في مكان فيبقى مع السكون الثالثة كونه مجال يمكن ان يصير معدودا باوحد وذلك لانه
قد ثبت كما سبق ان الجسم متصل واحد قابل للانقسامات انفاكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل وكل جسم صحيح
ان يتوهم بان يكون انقساماته غير متناهية وكل المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار فاذا افترق فقول كل جسم قابل للتخفيف
الى غير انها به والتخفيف في المقدار بضعف العدد وبالحركة كل تبعض في المقدار تكثير في العدد والعرض غير متناهية في جانب الزيادة وهو
في جانب النقص الى الواحد والمقدار غير متناهية في طرف النقص وهو متنفذ في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتقدير فاذن الكم
مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا
بذلك الواحد فظهر هذا التحقيق ان للكمية خاصية لا يشاركها غيرها فبعضهم افترض على الاولى في التعريف فقال عرض يقبل المساوات
وعدها وهو ضعيف لان المساوات لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم اليها الخاصية الثانية وهي قبول
القسمة وهو خطأ لانه تعريف بالاضمحاض ان قبول القسمة من عوارض المصل لا المنفصل الا بالاشراك الاسمي فالاولى ما فعله الشيخ
ففرأه بان الذي بذاته يمكن ان يوجد في شي واحد عاذا فهذا صحيح لا يختلف المصل والمنفصل وليس فيه دوران الواحد استعمل فيه
وهو مساوق للوجود غنى عن التعريف كذلك العدة غنى عن **فصل** في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه اربعة منها
صبيحة على نفي الجبر الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية مجالها كالشعة المتشككة
باشكال مختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعقبة مع اثبات ذاتها في جديتها ما فيدل على كون تلك المقادير زائدة
على الجسمية فان قيل الجسم الكروي اذا انعكس لم يتغير مقداره اذ هو مساو لما كان اولاه الماخز فقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون با
لفعل وقد يكون بالقوة وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساوات لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس موجود بعدد الوجه
الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية وتختلف في المقادير وهذا السلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعرض حقا
حكمه الاشراق بان كان الاجسام مشتركة في الجسمية وتختلف في المقادير فهي كل مشتركة في كونها متفردة فان اشتركت في الجسمية و
اختلفت في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير عرضا زائدة على جديتها ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة عرضا زائدا
على متفردة بها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك مح والارزم القسم المحال كما يظهر باي نامل فكما لم يلزم بل
بطان ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في ذهن مجسدين واليهام فكل جاز ان يكون الاجسام مشتركة
في الجسمية ومغايرة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوى جدا وستعلم وجه الخلاله
الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدارا لبعض عاذا وبعضها متفردا معدودا بالاخر فالمقدار العاد في اكثر الامور نجح
المقدار العدة وفليت المقدرة والمقدرة بغير الجسمية التي لا يتجلى ان نجح الف في اجسام جديتها والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه

الرابع ان الجسم الواحد يحسن فيزداد حجمه من غير انضمام شئ اليه ولا لوفوق خلافه لا سبحانه وبيرد فضعفه من غير انفصال شئ منه او زواله
 كان وذلك الجسم محفوظا هو في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الوجه ايضا مبني على نفى الجبر الذي لا يجرى لا ببناء التخلل والتكاثر
 على نية الوجه الخامس ان وجود السطح من نوابع المادة على ما استقيم البرهان عليه ونوابع المادة ليس نفس الجسم لانها مفقودة باها مفقودة
 عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه اولي والسادس انحطاط السطح
 غير اخل في معنى الجسم لان من عقل او فرض جبا غير متناه فقد عقل وفرض جبا لا اكسام لا جبا لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لانه
 وان لم يتفككا عنه بسبب غير الجسمية ثبتت مغايرتهما اياه وبما انحط بعضه انفكاكه عن الجسم بل عن السبيطة في الوجودين كما في الكرة الساكنة
 واما الكرات المتحركة دائما التي تعبت فيها مناطق ومجاور فان الجسمية فيها متغيرة على حركاتها المتغيرة على غير الدوار والخطوط فجزا
 ان يتقوم الجسمية بها واللازم ان تقدم الشئ على نفسه وهو محتمل وان يقول ما ذكره من مفقود بالهوى والصورة فانهما داخلان في قول
 الجسم وقد لا يعلمها من علم الجسم والذهول عنها عند العلم بالجسم لا ينافي كونها مقومين له فكذلك هي من علم الجسم جوهر امكان
 الجوهر الفريدة فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهر امتصلا بلا مادة فاعلم حقيقة وان كان علما ناقضا ومن علمه مادة بلا صورة فاعلم حقيقة
 ثم من جعل المقادير مفقودة للجسم جعلها من باب الصورة لان باب المادة وايضا لما صح ان يكون الهوى محمولا عند ما يكون الصورة معلومة كشرح
 وجب تغايرها فكذلك اذا علمنا الجسمية وشككتنا وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة **حكم من مشرق** ان ذلك افاضنا
 من بحر فضلة تعرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انما فهمه اولا ان كل ما هو داخل مع شئ آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون شيا
 احدا ما ومقوماته ومكملاته لا يعينها مبادي ومقومات ومكملات الاخر اربا ايضا وكذا انما احدهما يدخل في انما الاخر فاذن لو كانت
 الجسمية عن المقادير كان محصل احدهما محصل الاخر ولا شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفقر المقومات فصلية ومع نضمام
 الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي بلا شرط يكون متغايرة مائة مقننة الى فصول اخرى
 بعد تلك الفصول وهكذا الى ان يندرج الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدا والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفقر الصورة كما في
 كالعصرية وبعد انضمامها الى اخرى كالمثنية واخرى كالحثاسنة واخرى كالتاطفة ثم هذه المبادي والمقومات التي في الفصلين كلها من
 الاحوال والكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود او الجوهر بما هو جوهر او الجوهر المتفعل بما هو متفعل
 او الجوهر المتفعل المكلف بالكيفية المزاجية بما هو مزاج او في الشئ من حيث هو عموه او في الحيوان من جهة حيوانية واما المقادير المظنونة
 الجنسية فاذا احتاج الى معنى فصلي يجب ان يحتاج اليه جهة كنهية ومقدارية فلا جرم يحصل امر لا يكون جنسا تعليميا واسطحا وخطافا
 من العوارض الاولية للنقسم من حيث هو منقسم انه هل انشائه جهة فيحصل خطا او جنسين فيحصل سطح او في جهات فيحصل جساما
 وكذلك كل منها اذا اتحصل تحصيل اخر يجب ان يكون تحصيله من باب العلل والكمالات التي في الحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت
 او منفصلة كالطول والفضة كاعدية والمعدودية والشارك والساكن والنطقية والاصمية وغير ذلك فاللزام بط فكذا اللزوم
 وبهذا يعلم وجه دفع الاشكال الواردة على الوجه الثالث والثالث جميعا **فصل** في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل
 الى انواعه وان المنفصل هو الوارد لا غير في بطلان القول بان القول كم منفصل فقول بطلان لفظ المتصل يعين حال المقادير فمنه
 وحالة بالاضافة الى مقدار اخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما ان الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء مثلا في العلم والاشترك
 والاشترك ما يكون بدلية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتشابهة بالقوة والمنفصل بقابلية كلاهما
 والثاني وهو المعنى الاصناف وهو ايضا على وجهين احدهما كونه مقدارين نهائيتين او احدى كخطي الزاوية وكه في الجسم لا يلق وثانيهما كونه
 مقدارين نهائيتين احدهما ملائمة لنهاية الاخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابل فيهما جميعا اذا انفردا فقول الكم المطلق ينقسم
 الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابل والمتصل اما ان يكون ثابتة الذات قارة الاجزاء او لا يكون الاول هو المقادير المنقسم الى اقسام
 واحد وهو الخط او مال الامداد ان متقاطعان على القوائم وهو السطح ويقال له البسط او الامدادات ثلاثه متقاطعة على القوائم وهو
 الجسم التعليمي هو اتم المقادير لثبوت القسمة الى جهات ثلث وثيق له الشئ لا يخرج شئ ما بين السطح والعمق لانه شئ نازل من فوق
 والسمك لانه شئ صاعد من اسفل وقد رسم المقادير الثلاثة على وجه اخر غير ما خرج من هذا التقسيم في الخط ما بين شئ من حركة النقطة
 على بسط والسطح ما بين شئ من حركة الخط خلاف ما خذ من ادمه والجسم ما بين شئ من حركة السطح ارتفاعا وانحطاطا واستعلم انه مجرد تمثيل

في قوله
 في قوله

لا تخفى فيه اما الفصل الذي يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ما هيته واحكامه موكل الى مباحث الحركة نشدة تعلفه بها فظهر ان فصل
 الكم الفصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خاص وهو بطل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوى عند القائلين
 يكون سطحا وسيا تحقيق القول بالمكان واما الكم المفصل فهو العدد اما كنهه فلكونه لذاته معددا بواحد فيه وليس فيه واما ان يفصل
 فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة واشبهين لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فان كان منها بقى الباقي اربعة وان كان
 من الخارج كانت الجملة ستة ومن الحال ان يوجد كم مفصل غير العدد لان المفصل قوامه من المقترافات وقوامها من المقترافات وهي احدى وكلها
 واحد فالواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد او يؤخذ بان شيء معين كانا ان ومثل ذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بها هو واحد
 لا بما هو ذو خصوصية اذ لا يدخل الخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت باب الوجود فلا شك في ان الواحد هو الشيء الذي ينفصل منها لذاتها
 كنهه منفصلة وكم مفصل لذاته يكون عدد مبلغ تلك الوحدات دون التحامل للوحدة في حامله للعدد بالعرض وبهذا التحقيق ظهر ان
 مذهب من ظن ان القول كم مفصل وجعل الكم المفصل حيث النوعين قار هو العدد وغيره قار هو القول واستدل عليه بان القول مركب
 من الطامع وبطلان تجري فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له مقدار اربعة وصلا بسبب جزاءه بعد والمقطع محشر
 ليس جزئية الا لانه واحد والقول كنهه فله خاصية الكنهه لكونه ذاك لانه كان للمقطع خاصية للوحدة لكونه ذاك واحدة فاذا لم ينفصل
 الى العارضين الثقت في انه من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كنهه ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا كانت الاشياء كما بالذات
 واما الثقل والخفة فالتد في حكمهما امران احدهما قبولهما للمساوات وعدمها والثاني قبولهما للتجزئة وكلاهما بطل اما الاول فلان المساواة
 في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد يفرض اخر وينطبق كنهه على كنهه الاخر فان انطبق الحدان الاخران قيل له انهما وان لم ينطبق قيل
 لاحدهما انما زبد والاخران ناقص وهذا ما يستحيل شوته فيما لان الثقل قوة محركة اما طبيعته وهي من باب الجوهر والميل الذي هو العلة
 الغريبة المحركة وهو من باب الكيف ومع ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما بالعرض واما الثاني فلان قبول التجزئة
 كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك وهو بسبب ان حركته في الزمان من نصف المسافة للاخر او في المسافة في نصف الزمان للاخر لفرص
 هذا المعنى بسبب ثبوت الحركة المغلفة بالمسافة والزمان **فصل** في تقسيم آخر للكم وهو التقسيم الى نوعي وضع وغيره في وضع الوضع يطلق
 على معان ثلثة احدها كون الشيء مشارا اليه بالحق او بالقوة والاشارة تعين الجهة التي يخص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء وبهذا
 المعنى للفظه وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخر من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار اليه جهة وثالثها معنى يشتمل
 عليه بقوله من النوع وهو حاله الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض في جهاته وهذا الوضع لا بالحقيقة الاعلى احواله المادية والمعنوية
 الثاني فصل الكم وكان مفقودا من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكان له لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال
 اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقاربه اذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط فلهذا المعنى كالمعنى
 فتمي باسمه واذا علمت ذلك فقول الكم اما ان يكون ذا وضع ولا يكون والكم ذو الوضع ثلثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع
 اما الزمان فظا لعدم الاقران بين اجزائه واما العدد فعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المميز لا يوضع له والاشياء بطل
 هذا الوهم بانه ان عني الوضع الذي من المقولة فربما ادهم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار
 كما ان فرق بين ان لا يكون في اثن وبين ان لا يكون في اثن قار وكان الحركة عند التحقيق لا يخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اثن وان اخرج جزء عن ان
 يكون ذا اثن فارفك ذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا مستبد في الجسم
 المتحرك وان تحرك فان الحركة لا يقدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالفرق البعد محفوظة
 وان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى الجهات العالم ومن عادة العوالم ان يذكر اوجهها معان الطول وهي خمسة ومعان العرض وهي اربعة
 ومعان العمق وهي ايضا اربعة لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي ليدقق وهي ان اربد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول
 نفس الامتدادات فهي كمال الذات من نوع الخط والجهة الب وان اربد سائر المعان فهي كميات مأخوذة مع اضافات لا يخرج منها موهما
 عن امور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي اولى **فصل** في ليس بكم بالذات واما هو متكم بالعرض وهو على وجه اربعة فاولها
 ان يكون امر موجودا في الكم مثل الامور التي عدناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد
 المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر في المفارقات عند من ذهب الى ان الوجود عالم المقدار با غير هذا

بطلان تجري فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له مقدار اربعة وصلا بسبب جزاءه بعد والمقطع محشر ليس جزئية الا لانه واحد والقول كنهه فله خاصية الكنهه لكونه ذاك لانه كان للمقطع خاصية للوحدة لكونه ذاك واحدة فاذا لم ينفصل الى العارضين الثقت في انه من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كنهه ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا كانت الاشياء كما بالذات واما الثقل والخفة فالتد في حكمهما امران احدهما قبولهما للمساوات وعدمها والثاني قبولهما للتجزئة وكلاهما بطل اما الاول فلان المساواة في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد يفرض اخر وينطبق كنهه على كنهه الاخر فان انطبق الحدان الاخران قيل له انهما وان لم ينطبق قيل لاحدهما انما زبد والاخران ناقص وهذا ما يستحيل شوته فيما لان الثقل قوة محركة اما طبيعته وهي من باب الجوهر والميل الذي هو العلة الغريبة المحركة وهو من باب الكيف ومع ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما بالعرض واما الثاني فلان قبول التجزئة كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك وهو بسبب ان حركته في الزمان من نصف المسافة للاخر او في المسافة في نصف الزمان للاخر لفرص هذا المعنى بسبب ثبوت الحركة المغلفة بالمسافة والزمان فصل في تقسيم آخر للكم وهو التقسيم الى نوعي وضع وغيره في وضع الوضع يطلق على معان ثلثة احدها كون الشيء مشارا اليه بالحق او بالقوة والاشارة تعين الجهة التي يخص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء وبهذا المعنى للفظه وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخر من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار اليه جهة وثالثها معنى يشتمل عليه بقوله من النوع وهو حاله الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض في جهاته وهذا الوضع لا بالحقيقة الاعلى احواله المادية والمعنوية الثاني فصل الكم وكان مفقودا من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكان له لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقاربه اذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط فلهذا المعنى كالمعنى فتمي باسمه واذا علمت ذلك فقول الكم اما ان يكون ذا وضع ولا يكون والكم ذو الوضع ثلثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع اما الزمان فظا لعدم الاقران بين اجزائه واما العدد فعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المميز لا يوضع له والاشياء بطل هذا الوهم بانه ان عني الوضع الذي من المقولة فربما ادهم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار كما ان فرق بين ان لا يكون في اثن وبين ان لا يكون في اثن قار وكان الحركة عند التحقيق لا يخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اثن وان اخرج جزء عن ان يكون ذا اثن فارفك ذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا مستبد في الجسم المتحرك وان تحرك فان الحركة لا يقدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالفرق البعد محفوظة وان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى الجهات العالم ومن عادة العوالم ان يذكر اوجهها معان الطول وهي خمسة ومعان العرض وهي اربعة ومعان العمق وهي ايضا اربعة لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي ليدقق وهي ان اربد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول نفس الامتدادات فهي كمال الذات من نوع الخط والجهة الب وان اربد سائر المعان فهي كميات مأخوذة مع اضافات لا يخرج منها موهما عن امور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي اولى فصل في ليس بكم بالذات واما هو متكم بالعرض وهو على وجه اربعة فاولها ان يكون امر موجودا في الكم مثل الامور التي عدناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر في المفارقات عند من ذهب الى ان الوجود عالم المقدار با غير هذا

العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض
 مجانبها الى الساعات والايام اذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو
 كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المفادير من الطول والقصر والمساوات واللامساوات من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الاوصاف
 من جهة المسافة ايضا وثالثها ما يكون كسبب جلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في
 محل في الكم ورابعها ان يكون قوى مؤثرة في اشياء يقال عليها الكم بالذات فقال تلك القوى انها متناهية وغير متناهية لان بعض
 القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظواهر الفعل عنها شدة او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة
 في الشدة بوجوب انقضاء المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت في حسب المدة اذ ارفع الفراغ عن بعض
 الكم وانما في الاول فلتشرع في ذكر احكامه وانما في **فصل** ان الكم لا ضل له اما المتصل فلوجوده لغيرها ان كل عدد يقوم الاكثر منه
 ويقوم بالافضل منه والاشد ان لا يقوم احدهما الاخر ولا يقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عدد من غايته الخلفات كونهما غير واقف الى حد يقبل
 الزيادة والاشد ان كانا في غايته الخلفات بالقياس الى الالف مثلا لا يكون ضده لان الضاد من الجانبين لكن الالف ليس ضده لان ليس
 في غايته البعد وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والمعاف عليه شرط المضادين وليس لعدد كل فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحد
 يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة وليست عروضا لشيء من موضوعها القريب بعينه لان بان يفسد والا فموضوع الاشياء غير
 موضوع الثلاثة واما المتصل فليس المفادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضاد الاخر لثلاثة براهين ايضا الاول ان كلا
 منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لا يدوان يقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني انه لا يوجد مقدار في غايته البعد عن الآخر
 والثالث ان موضوعها القريب ليس تحت **اشكوك** **واثرالات** من الزوجية كونه مضادة للفردية **ج** انها ليست من باب الكم
 لعدم قبولها المساوات والصفة لذاتها بل هي من باب الكيف لان الفردية ليست وجودية فالقابل بينها بالعدم والملكية دون التضايف
 لان موضوعها ليس واحد من الاسماء والاختفاء كميان متضادان **ج** هما من باب الكيف ايضا اما فضلا لا يمكن ان يكونا **ج**
 لا يقبلان للمحل فالخط المستقيم لا يصح فيها الاباعدان السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبها على محل وهو شرط التضاد من المتصل ضد
 المتصل مع انها كميان **ج** هما فضلا عن كون الكم والفصل لا يتبعان تحت جنس محبة المحبة وان اندرج تحتها بالوجود فلا يكون من
 اقسام الكم بالذات بل بالعرض لان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر او بحسب
 كالفصل من المساويض المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميان **ج** هذه اضافات في كميان لانها
 في انفسها واما انما كميان على ان امثال هذه المعادلات لا يتجمل في عرض الضالها كما استعمل في باب المضاد من المكان الاعلى ضد
 المكان الاسفل **ج** موضوعها القريب ليس واحد بالذات وامتنع تعاقبها على موضوع واحد نعم الحصول في الفوق والحصول في السفل
 متضادان وهما غير المكان وايضا المكان باهو مكان ليس فوق ولا تحت لانها اضافتان فالقوف فوق بالقياس الى ما تحته وكذلك
 العكس والامور الاضافية اضع عرض التضاد ولها **فصل** ان الكم لا يقبل الاستداد والضعف فالفرق بينهما ما يمكن
 الازدياد والقصص وجهين احدهما ان الزيادة على شيء في الكم على شيء في الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل زيادة والاستد من اخر الكيف
 لا يمكن فيه ذلك اقول ولا حدان فيجب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد نفسه فان الكم في حد نفسه بحيث يمكن
 ان يشار فيه الى شيء وشي اخر متباين لانه الوجود والوضع والكيف ليس كل ثم ان فضيلة شيء على اخر من نوعه او جنسه يجب ان يكون
 شيء من باب فلا جرم كان الفضل في الكم بامر متميز في الاشارة بخلاف الفضل في الكيف لانه لا طبيعة الاستداد افضت ذلك لثلاثة
 ان التفاوت بالازدياد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضد بن فان بينهما غايته الخلفات اقول **ج**
 ايضا في وجهين خارج عن الازدياد والاستداد بل هذا امر راجع الى مهية الكم ومهية الكيف حيث لا يفتني احد سائر الزيادة والزيادة
 الاخر فيها مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احدا الاستد بالزيادة وثانيها بالاستداد فيكون محذور
 لشيء قال الشيخ في الشفا بعد ان حقق ان تضاد الكم وكذلك في طبيعة ضعفه استداد ولا تقص وازداد است اعني بهذا ان كونه
 لا تكون ان يزد من كنه او ينقص ولكن اعني ان كنه لا تكون است وازيد في كنهها كنه من اخرى شاركتها ولا خط است خطية اي شدة انها
 زواجد واحد من اخر وان كان مزج في المعنى الاضافة ازيد من اخر اعني الطول الاضافة اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا

لانها عدم الزوجية
 اخر

لا يكون اشدة في السواد من اخر لكن وجود هذا اشدة واكمل من وجود ذلك كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالفاوت في مثل هذه ^{مورد} يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون المهبات عندنا والوجود بذاته اشدة واضعف وانتم وانفرض كما علمت واعلم ان هذين الوضعين انفي التصادق ونفي الاستناد والتقصير ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضده ولكن بعض اقسام الكيف لا ضده وانما الخواص المساوية لكم هي الثلاثة المذكورة اولاً وخاصة رابعة وهي قول النهاية واللاتهاية فلتكلم فيه **فصل** في اثبات تنهاى الابعاد وعليه برهين كثيرة نذكر منها ثلاثة الاول وهو الموعول عليه انه لو وجد بعد غير منتهية لاسمحال وجود حركة مستديرة لا نانا اذ فرضنا خطا غير منتهى وكره خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مماساً للخط الغير المنتهى بعد ان كان موازاً له فلا بد في الخط الغير المنتهى من نقطة يقع عليها اول المسامنة ولكن ذلك محال لانه لا نقطة في ذلك الخط الا فوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مساماً لكل واحد من تلك النقطة والمسامنة مع النقطة فوقانية ابداً قبل المسامنة مع الخطا لانه لا مسامنة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاص بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع قبلة لانها كما لمبادئين المتساويين دائماً فلا يحرم لا يحصل مسامنة مع نقطة بزوايا الا ويحصل قبلها مسامنة اخرى بزوايا اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة غير منتهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامنة لكن التالى محال لان هذه الحركة حادثة ولها اشياء بمعنى الطرف وان لم تحدثها اولاً ان حدثت فيه وليس لتلك النقط المتصلة اول بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر **شك** **واندفاع** وضربا برهانين من قديم في هذا البرهان بان حدوث زاوية المساوية المسامنة كما بر الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون النقط المتساوية نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى ذلك زاوية حدثت بالحركة في ان فزاوية اخرى قبلها قد حدثت في ان قبل ان حدثتها فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الاخر بعد انطباقهما فكذلك النقطة في الخط الغير المنتهى هي توصف بالاولى نقط المسامنة اقول هـ بان الزاوية ليس لها اول ان يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حداً اول يستند وجودها منه معطالاً الى مبلغ كسائر الامور الدورية بحصول فعله وزان حدثت زاوية المسامنة ندبها كان يجب حدث خط من ميلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير المنتهى والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيادة بل الخط الذي حدثت من سبلانها بل لتلك الخط المفروض اولاً اول بمعنى طرف يتبدى منه النقط المتصلة السميكية وان لم يكن لها والخط المذكور اول بالمعنى الاخر يعني اول الانات الذي حدثت فيه الزاوية وما بازائها من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير منتهية لجاز ان يخرج امتدادان عن قبة واحد كس في مثل لا يزال البعد متراً الى غير النهاية فيكون مقدراً لا يخرج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المنتهى فيكون غير منتهاه ايضاً مع كونه محصوراً بين جانبين هـ وهذا هو المسمى بالبرهان السلي وقدر شرحناه وما برد عليه وما يمكن ان يزعج في شرح الهداية البرهان الثالث نفرض بعد اثبات غير منتهاه اما من الطرفين او من طرف واحد وعلى المقدارين نفرض فيه حد ولكن ج وقد آخروا وهو قد يكون خط جـب الغير المنتهى في طرفه ازيد من خط دـب الغير المنتهى في طرف ب بمقدار جـد فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة جـ فلا يخلو اما ان يمتد معاً الى غير النهاية فيكون الزايد مثل الناقص وهو منقطع او يقصر دـب عنه فيكون منتهاه في طرف ب منقطعاً وجـب ازيد من دـب بمقدار جـد والمنتهى فيكون المجموع اعجب جـب منتهاه في جهة ب وهو المطلق قال الامام الرازي على هذا البرهان شك بحد وهو تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزايد انما يمكن على احد وجود ثلاثة احدها ان يتحرك الناقص بكلية الى جهة نهاية حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزايد بكلية نحو جهة نهاية حتى ينطبق نهايتها ان يزداد الناقص او ينقص الزايد حتى ينطبقا في الطرف وثالثها ان يكونا مجالهما ولكنه يوضع نهاية الزايد على نهاية الناقص وح يظهر في الزايد فضله لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى سحابة عنه ثم لا يزال يزداد تلك الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الاخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المطلق لان الحركة غير ممكن فيها لا يخرج مكاناً وثالث وجه الثاني لا يلزم منه جاذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساوياً والاخر وبآل وجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك الفضلة ابداً مع لا مناهي الخطين ولا ينشأ الى حيث نزول فاذا هما امتدان الى غير النهاية ولا يلزم من جعل الناقص مساوياً للزايد لان تلك الفضلة موجودة ابداً اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلاثة جازم مفيد للمطل اما على الوجه الاول فحركة الكل الى الزايد وان سلم انه غير ممكن لكون حركة الجزء الى الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يجل مكاناً ويشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد زوايا الناقص وانقص الزايد لم يكن يقيد ما هو المطلق لان تلك الزيادة او ذلك النقصا بقدر خط جـد فخط الزايد اذا صار بعد نقصاً مقدراً

عن مساوي الشاهي كان مناهيا لاخذه واما على الثالث فقلت الفضلة المتخافزة قدر مناه لا نه بافضيه مقدار ج د فاذا حصل الطير
فيما سواها مع المشاهي فليعلم الشاهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى مساوها وهي من اربعين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاخطاب والاستسار
لان الطحاصل بمادونها اشكالات واختلافات فلندكرها على صورة السؤال والجواب من الانسان كما يشهد فطرته بان
حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد باصناع انهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوز فالحكم باصناعه بوجوب الشك
في الاوليات ج لعل ذلك من بداهة الوهم ولا يتم ان الجزء من كالحز في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا يتم ان الوهم جازم بوجود البعد
غير المشاهي غايه الامر ان يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد اخر من ان انسانا الوقف على طرف العالم فليعلم ان له عددا لا يخرج
العالم ولا يمكن في الاول بل لم يخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذلك على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك ج لا يمكنه ذلك
لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشرط فان الجسم الذي هناك ليس في طبيعة حركة مكانية بل حاله هناك كشيء باحوال مشاهي
عالم المثال من ان العالم لو كان مشاهيا فلو قدرنا زيدا ما هو عليه لان بذراع كان جزءه اوسع من هذا الحيز ولو قدرنا زيدا بذراعين
لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا يخرج العالم احياء وجوده هي مفاد براوزات مفاد بر ج هذا مجرد امر وهمي لا حاصل له في
الوجود فلا عبرة به من الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مفضية لا مختصة انوعها في شخصها كما دل عليه الحسن البصريان جميعا وخبريات كل
غير مشاهي عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولي الامكان عن بعض لان الامكان اذا كان من لوازم المهيبة كان مشتركا بين افرادها
جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام غير مشاهية فهي موجودة لان الواجب عالم الغيب والاشياء ثابت فيجب الابدان ج الموانع قد تكون
في خارج المهيبة لعدم المختص المانع فيها هو من لوازم مهيبة الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري للثلاث الفلك يمنع ان
يكون نوعه الا في شخص واحد من هذا الشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعة طبيعة الكل فكانت الكثرة والكليته امر احاصل الطبيعة
بالقياس الاجزائه فيجعل عدم المشاهي في اعداد ما يشاء ذلك الاجزاء ج ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزؤه
مقدار بالانزجوان بفهوم مادته بصورة نفسانية لاجزائه المحيطة بالحدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد الوجود متغايير بالاعتبار اما
الاجزاء المقدارية الجسمية الفلك بالمعنى الذي هو مادة لا بالمعنى الذي هو جنس من الزمان لا بدائيه ولا نهائيه فلا يكون الكون بدائيه
ونهائيه فيجب في الوجود مادة غير مشاهية ج لانها هي الكون غير مستلزم لانها هي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة
في احوال مختلفة من المقدار كما عرفت في قوله اللانها هي العظم كالصغر في قوله اللانها هي ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفسد
فضلا عن الظن فكيف بالبعين من كان الجسم لا يشتمل على الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه وان كانت الانقسامات كلها لا يخرج الى الفعل
كذلك لا ينفى الى العظم الى ما لا اعظم منه وان منع وجود عظم غير مشاهي ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الوجه
فانك ان تقسم ذراعا الى نصفين ثم تنصف النصفين ثم تنصف النصف الى النصف الاخر ثم تنصف النصف الرابع الى ذلك المجموع وهكذا فلا تنال نقص
من هذا الناقص وترتد في ذلك الزيادة في غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادة بالاجسام لم يزد عليه من حد نصف الذراع الى حد كله وما
عدم الصغر فان وصول الجسم الى كل حد العظم والنقص مستحيل وليس لك كالصغر لعدم الحاجة ههنا الى شيء خارج عن المقوم كما هناك
فان الزيادة ما بسبب مادة تضم او بالتخليل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير مشاهي او غير غير مشاهي وكلاهما ج من الحركة
موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير مشاهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي مشاهية الوجود يوجد مع جسم ومادة ففي الوجود
اجسام بلا نهائيه ج هذا غير مستحيل عندهم انما المح وجود اجسام غير مشاهية في زمان واحد لا في زمان غير مشاهية من ما ذكرتموه
من الحجة منقوض بالنفوس المتأثرة من الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المعارف من هذا الزمان الى ما مضى مع كونها عني
مشاهية ج فالتحكما كل كثر لها اجتماع وترتد في الطبع او في الوضع فدخل اللانها في بعضها منع واما اذا لم يجمع كالحركات والاشياء
او الجسمات ولا ترتد في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب المشاهي وقد ذكر
على كثير من اهل النظر هذا اذا لم يشترطوا في احكامها للشاهي امكان المطابقة فضا ذلك شبهة عظيمة ونحوها بسببها فضلا لا كثر
فهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن اذ لو بقيت كان عددا كعدا الابدان غير مشاهية اذ لا اولوية للبعض بالبقاء ولبطلان
الاشياء ومنهم من ذهب الى حقيقتها الشانح ليكون اعداد النفوس مشاهية وهي متكررة الرجوع الى ابدانها ومنهم من ذهب الى وجوب مشاهي
الحركات والاشياء لان واجب الغيب في وضع الله وجوده حذرا من ارتكاب القول بعد غير مشاهي في الاشياء من اوزن الابعاض ج

على البدل ومنه من أثبت في العدم ذواتا غير متناهية وكل يعلم بالبدل بعد ذلك ان كل شيء له عدة غير متناهية

من الوجوه كل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يجمل الزيادة والنقص فهو متناه والذى يكشف عن شبهة ان العلم بان كل ما يجمل الزيادة والنقص
 يكون متناهيا اما من الديدان او من النظريات والاول باطل والاولى بالوضع الاختلافات في غير العضلاء لكنهم اختلفوا فيهم من نعم ان
 الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ركب العالم من اجزاء كثيرة الشكل لانها لها ومنهم من قال بالخلط الغير المتناهي في المسلمون اختلفوا على
 ان معلومات الله ومقدرة لانه لا نهاية لها ومنهم من ذهب الى ان انواع الاكوان المقدرة لله غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم
 يمكن حصوله في اجزاء غير متناهية مع ان الاول غير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية بالضرورة والحركات المستقبلية بما حرك اهل
 الجنة غير متناهية مع ان كل امر هذه الامور قابل للزيادة والنقصا واذا ضمننا هذه المعقولات مع اعتقاد الفلاسفة صاوجا متفقا
 بين العقلاء على ان الغير المتناهية ما يجوز ان يقبل الزيادة والنقصا فكيف يكون العلم بمتناهية بها فان هذه القضية لا يمكن الجهر
 بها الا بالبرهان وذلك البرهان لا يفرق الا فيما يجمل التطبيق وبما ان الموجب للتناهي هو ان يجب انتهاء النافض الى حد لا يبقى منه شيء
 من الزيادة بعد وهذا مما يجب ان لو عذر وقوع جزء من الجملة النافضة في مقابل جزء من الزائدة والا لم يجب انتهاء النافض الى حد يكون
 بعده للزيادة شيء باذنه منه وذلك فيما يجمل الانطباق وفيما يمنع انطباق جزئين من احد الجملتين على جزء واحد من الاخرى كما استحال وقوع
 جملتين في جزء واحد وكاستحال وقوع عدة ومعلوم في مرتبة احديهما فلا جرم اذا شغل جزء من احدهما بما سته جزء من الاخرى استحال
 بغيره بما سته جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء النافضة الى حد ينقطع ويبقى بعد من الزائدة شيء هو مقدار الزائدة او عدده واما
 الامور التي لا انطباق بينها الا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكما يجعل الوهم من احد الجملتين بقوته الخيالية بازاء الاخر من الاخر
 يكون عد متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضار ان عقولنا ونحن في هذه الدار لا نقدر على
 افعال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر خلف البوابة الالهية الشرط واما الشرط الاخر وهو خصوصية العلم **هذه** في الحقيقة
 اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلية اما الماضية فاذا قلنا للاشخاص الماضية انها غير متناهية فغناه اما ان كل واحد من
 الاشخاص غير متناهية وهو ظاهر البطلان ولما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناهية فهذا اما بحسب الوجود وبحسب الوهم وكل منها
 اما بمعنى العدد وبمعنى السلب فهنا اربعة اشياء اما الاول وهو كونها جملة الاشخاص الماضية امر لعدد غير متناهية فباطل لان موضوع
 القضية امر غير موجود ومنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع اخر استحال وجودها كيف لجملة بما هي جملة لو كانت موجودة
 فاما في الماضي او في الحال او في المستقبل وفي كل الازمنة وكل هذه الاشياء الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص
 الماضية امر لعدد غير متناهية في الزمن باطل لان الزمن لا يقوى على استحضار عدد لانها لا بالفعل ثبت ان موضوع هذه القضية
 منع الوجود في الازمان وفي الاعيان فثبت بحسب ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والعدولية الا بان يقال ان الموم من جملة الاشخاص الماضية
 بحيث امر لعدد غير متناهية حاصلا في لا يثبت في الحس الى واحد غير مسبوق وغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذا حكم السلب لا
 بقضي وجود الموضوع فصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى عدد يكفي لصحة هذا الحكم ان بصورة الاشخاص بوجه اجالي وكذا القسم
 الرابع وهو الحكم السلب بحسب الوهم بان يقال كما يوسم العقل من الاشخاص الماضية فليست ما لا يمكن الزيادة عليه ولما النظر في الحوادث
 المستقبلية فاما في وجودها واما في ثنائيتها اما النظر في وجودها فلا شك انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد من
 الوجود في وقت لان الجمع ممكن وجودها في وقت واما النظر في ثنائيتها وعدم ثنائيتها فاعلم ان يجب ان يقال لاشياء التي في ظرف
 التكون انها ابد متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابد متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابد غير متناهية بالفعل ولا بالقوة كل
 بمعنى اخر اما انها متناهية بالفعل ابد فلا انها ابد اواصل الى حد معين فهي متناهية اليه ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابد
 فذلك بالقياس الى انها باقية الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى انها باقية الاخرى التي لا يكون
 بعدها شيء اخر واما اصلها بالقياس الى انها باقية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما يتحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى
 النهاية التي لا يكون بعدها شيء اخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة **فصل** في بقية احكام اللانهاية وهي خمسة اجاث **الاول**
 ان اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شيء اخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى بنفس العدد وقد يعنى
 ثم ان بعض الاول جعل طبيعة اللانهاية مبدء العالم وهو باطل ما اولا فلانها معنى عدم الحصول واما ثانيا فلان اللانهاية لا يج
 اما ان يكون متفقا او لا يكون فان كان متفقا وجب ان يكون جزؤه مساويا لكله لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون

من أجزائه غير متناهية وهو محتمل أن لا يكون قابلاً للقسمة فهو غير متناهية في العدد والعدد هو الذي لا يقسم إلا بالواحد
 الموصوف باللاتهامة لا بد أن يكون مادة لا صورة لأن الموصوف بطبيعة هي المادة لا الصورة بل الصورة هي التي
 فيه دائماً وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة التعريف فخرج من هذا أن ما لا يقسم لا يكون كالأجزاء لأن الكل
 تمامية أو صورة تمامية واللاتهامة طبيعة عدمية ومنه يتبين أن هذا العالم بطبيعته عادية الوجود لا تمامية له
 في نفسه إلا بالآخر وهو صورة التمامية وفعلية التي لا قوة لها البعث الثالث أن الجسم الذي لا يقسم لا يتجزأ لأنه ما إن يكون غير
 متناهياً لم يتجزأ كلياً فذلك ظاهر إذ لو وجد حركته مكان ولم يتجزأ عن مكان أو يكون متناهياً فبعضها ذلك ما بمقتضى طبيعة العقل
 فاسم الأول محتمل الطبيعة واحدة يتساوى فعلها من كل الجهات والثاني لا يخفى ما إن أفاضه الفاسر ذلك الحد بقطعها وجعله محتملاً
 من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيراً لا تكثيف وكثيراً لا استيفاء والمشتق من العقل من شأن ذلك الجسم ما إن يكون غير متناهياً
 بمقتضى طبيعته ومتناهياً بالقياس إلى غيره فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 عند فلاحه أما أن الجسم المتناهي لا يتجزأ في نفسه الثاني في العقل إلى ما لا يقسم من هذا الجانب والآخر في الطبيعة المتناهية متناهية
 ثم هذه الحركة ليست طبيعة لأن المطلوب الطبيعة محتملة في الصورة فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 لو كان قسماً في نفسه فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 متحركاً أو ساكناً وذلك لأن الطبيعة غير متناهية في حركتها أو ساكنة في حركتها أو ساكنة في حركتها أو ساكنة في حركتها أو ساكنة في حركتها
 وكل قوة جسمانية وهي متناهية في ذاتها فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 البحث الخامس أن الجسم ليس له وجود في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 متناهياً أو غير متناهياً في فعله أو لا في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 ذلك الزمان في الزمان لأن المتناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 أقوى وزمان فعلها فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 نسبة الفعلية من ذلك فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 أفاد الجواب أن ذلك لا يمكن لأن ذلك لا يمكن لأن ذلك لا يمكن لأن ذلك لا يمكن لأن ذلك لا يمكن لأن ذلك لا يمكن لأن ذلك لا يمكن
فصل في المقادير وما يتولد من هذه المقادير من الحكماء في هذه المقادير من الحكماء في هذه المقادير من الحكماء في هذه المقادير من الحكماء
 الجسم مادة كماله فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 المقادير من الجمل الذي هو متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 في المقدار والحكمة جعلوا ما لا يتناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 والأعظم والأصغر من حيث مثل الاختلاف في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 لا يلزم اتفاق أفرادها في مقتضى الوجود المتناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 التجرد لا يعارض يقال لا يخفى ما إن يكون من حالات المقدار والمقدار في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 مقتضى الموضوع أو مقتضى غيره وعلى أي الوجهين كان المقادير غير متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 مقتضى الموضوع لذاته أو مقتضى غيره فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته فيكون متناهي في ذاته
 بالغیر وان كانا حاليين محل الفساد أظهر في ذلك هذا أيضاً موقوف على أن يكون المقدار نوعاً لمحصلاً ويكون المعارض له عارضاً
 في الوجود والافلاحيان بحثا في الثاني ويقولون أن حلول ما محل المقدار ليس حلاً خارجياً بل بحسب التقدير في الذهن وأن الهيئة
 المقدارية في ظرف التحليل متناهية نافضة لا يقتضي شيئاً من الغناء والحاجة إلا بما يتحد معه في الوجود ويجعله عند التحليل كسائر
 الصور النوعية فإن الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته أن يكون حياً ولا أن يكون غير حيوان ولا أن يكون غير حيوان بل كل من لا يقتضي حصوله بصورة أخرى
 محصلة للجسمية الطبيعية فيكون حلاً في ذاته لأن حلول تلك الصور عند حلول الحادى الجسم بما هو جسم مقتضى
 وحل غير شئ وذلك أن نقول فاذن يلزمك تجويز الحلا في الخارج لأنه مقتضى مجرد فاعلم أن الحلا على تقدير وجوده لا يتجزأ

مقدار بل مقدار وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو المقولة والذي هو
 في المقادير ثم اعلم ان كل ما يتصوره الانسان وله معنى يحصل في خياله او في عقله فيمكن وجوده في الخارج الاما في المانع والمانع اما هي مخفية في هذا
 العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل المتضادات وسنقيم اليه ان على وجود الصور للمقدار في الخارج كما على وجود الصور
 العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلاثة من غير ان يلتفت الى شئ من المادة ولحوالها كان ذلك المخليل حيا تعليميا ولا يوجد الخيال الا
 مشاهيا واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منتهيا في الجهتين لا باعتبار التناهي
 لكونه عديميا والعدم لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجريده عن الاحوال المادية من لوان والصفاته والخشونة وغيرها هو
 الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنها لا يفرقان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشئ لا بشرط ان يكون فيه
 غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلاثة يمكن ان يتخيله بالاعتبارين جميعا فاما السطح والخط
 فلا يمكن تخيلها الا باعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي اما باعتبار
 الجسم فمن وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعا وثانيهما ان الجسم البسيط اذا قسم يقسم الى اقسام
 ومما قاله في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف في اختلافات الطبيعة واما عرضة الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها من التناهي
 من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شئ ونهاية شئ بقاؤه وقناؤه والتحقيق ان لكل من خط والسطح اعتبارات ثلاثة فالسطح
 اعتباراته نهاية واعتباراته فعل فبعضه يفرق بين على المقاطع القاطعة اعتباراته بقائه ويسمى ويشكل ويكون اعظم من آخر او اصغر او يساويه
 لانه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا الا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية شئ هو قابل للابعاد الثلاثة لانه من هذه الجهة ان يكون
 قابلا لفرع بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وان كان مصفا لا يكون الامتداد وسنعمل الفرق بين المضاف والمضاف اليه في
 واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقدار به انما هي باعتبارها ما يحالف بطحا اخر ولا يمكن ان يحالف بالمعنى الاخر
 الوجود ولا العدد ولكن من الوجه كله عرض ما كونه نهاية فلما مر انه ليس عدما محضا بل شئنا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية امر عارض
 للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود في لا يخرج منه ولا يقوم دونه ولما كونه عارضا للمقدار التعليمي فعمل فاعلم واما العيان الاخران فنقول لما
 ثبت انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبة الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدار الى الصورة الجسمية بل نسبة
 ذلك المعنى نسبة الفضل الى الجسدي نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا لان احدهما عرض الاخر ليس بعرض وعلى هذا الاعتبار
 الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس من هذه الاعترافات الا كونه نهاية للخط واذا ثبت
 الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كل منهما يزول ويظهر على الجسم الطبيعي وهو محال ولك ان تستدل على وجودهما بانما وجد الاجسام متناهية
 والناس ان كان بنام ذواتها او ببعضها اتم الداخل فهو يكون باطرافها واما بالناس يجب ان يكون موجودا والناس بالسطح ظاهر والناس
 بالخط كما في المشتمات فان اشكل عليك ونوع الملافات بالعرض فاعلم ان الملافة والملافة له هو الجسم لانه محال لكن باعتبار طرف وجهه ان
 السطح والخط باعتبار الذي مما به طرف عدما فان فعل هذا مع القول بان ثلاثة اجسام من المتلافيين قد وقع بالذات والجوهر في فاصل
 بينهما وانه قد وقع بالخط والسطح للمعروف ان الله تعالى او ينقل من القديما ان النقطة ترسم بحركة الخط والخط ترسم بحركة السطح والسطح
 الجسم فهذا ان كان مقولا من الحكماء فهو ما من موزنهم ونحو ما هم كما هو عادة الاول او يكون من باب التخيل بان تفعل النقطة في الخيال
 خطا بفعل حركته في جهة اخرى سطحا بفعل حركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم
 على طرفه فتقدم رى النهاية على نهايته **فصل** في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاولى ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو
 من انواع المادة لانه لا يقضي الصورة الجسمية لذاتها والا لا شريك الاجزاء كما هي في الماد ان الجسم الواحد يتخلف عليه المقادير وليس
 ايضا بسبب الفاعل بل مشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك ما يتدلى الى جانب وبان يتصرف
 من جانب وذلك لا يكون الا بان يفعل ولا يتفاعل من انواع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال عرض المادة بها المقدار دون مقدار
 والاستعداد ايضا من باب الامكانات فلا ينقل عن طبيعة مخصوصة صورته بفعل بذاتها او بقية قاسم وكلاهما يرجع الى صورة عامة
 مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجردها عن المادة ولو احفظها امكن الخيال او في عالم اخر لكن لا يمكن تجردها عن الصورة
 عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا اخر اقرى وانهم من هذا الوجود حيث يسلط عنه كثر من لوازم هذا الوجود الثاني ان الاستقنا

الخط
والسطح
والجسم

والاخذاء فضلا منوعا ان الخط لا يمكن ان يكون خط واحد مود الاسفانة والاخذاء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فضلا
 له وكذا ان السطحيات المتفاوتة والسطوح كلها افضول من تلك الفصول من مقولة الكيف
 كما سيأتي باب الكيفيات المحضة بالكيفيات الثالث انه كما ان النقطة غير مقسمة لانها نهاية الخط ولو كان لها جزآن كان الآخر هو
 فذلك الخط لا ينجز في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فاعلم ان النقطة اذا اجتمعت لا يحصل من تراكبها الخط لان الواسطة
 ان صنعت اطراف من الشد انما تقسمت وان لم يمنع فذلك لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متباعدة
 وبهذا البيان لا يحصل السطح من تراكب الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح الرابع انه لا يمكن ان يوجد نسبة عددية او مقدارية
 صهيبة بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكور الخامس رسم فليدس النقطة بما لا يجزئ له فقبل عرضه عن غيرها من المقادير والافا
 رسم صادق على الوحدة والباري جل جلاله فمن اراد الرسم المميز لها عما سواها فلا بد من قبل اخر يقال والنقطة شيء ذو وضع لا ينقسم ولا
 جزئ له والباري تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية للخط اقول ولا ينقص نقطة واسر الخروط ولا
 يتركز الكرة لان الاول ليست بنهاية الا لسم الخروط لا للجسم واسطحها كما نؤمنه بعض المتأخرين والثانية لانها الاطوار المتقاطعة
 ولو في الوهم واعلم ان كثير من احوال العدد وقد ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة فبقي علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان
 واما احوال الزاوية فنخرجها الى الكيفيات المحضة بالكيفيات واما امر المكان فنذكرها الآن **فصل** في المكان وانتبه التفتد
 يكون معلوما من جهة بعض احواله وخواصه دون بعض فخصه مطلوبنا من تلك الجهة نقبها واشباتا ونزوعا ونقشها والمفهوم من
 المكان ما يصح ان يتغير الجسم عنه او السبب وان يسكن فيه وان يركن مشا والسبب ان يقال للجسم هنا او هناك وان يكون مفقدا له
 نصف ربيع وان يكون بحيث يمنع حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع احوال تصلح عليها المتنازعون لثلاث يكون التراجع
 فاختلوا فيه فهم من انكر وجوده معتقدا بان لو كان موجودا كان اوسع من كل ما محال اما الاول فلا بد لو كان جوهر او يكن
 مجرد القبوله الوضع فيكون جتما وهو لا يستلزم التمس لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جتما كان له مكان ويتسلسل الى نهاية
 ولا بد من تدخل الاجسام او ما كونه عرضا فلا بد ان يكون بالتمسك فينتقل بانفقاله فلا يكون الانتقال اليه او منه بل معه وانما لا يكون
 الجسم فيه بل هو في الجسم ويقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن شيئا اخر لان المتمكن من قام به المكان فيجب ان يكون هو الحاد
 لا المحوي حتما اخرى لم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا بد ان يكون المكان محناجا الى الحركة وهو محال للحقيقة مع عدم الحركة او الحركة
 محتاجة اليه وهو لا يصح لان العلة للشيء احد العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة لولادة او قهر ولا عنصر لان العلة
 العنصرية لها هي الحركة ولا صورة وهو ظاهر لا غايته لان العلة النامية للشيء انما يجب جودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية و
 المكان يجب جوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاصا او مشتركا والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة الحركة والشيء
 ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثه لم لو كان كل جسم مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك
 معها فكان مكانها مكان الى غير النهاية وبطلان الثاني يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة حركته عبارة عن الانتقال والانتقال
 للفرق البعد فلو كان هذا الانتقال بوجوب مكانا لاوجب للنقطة مكانا لانها قد يقع لها الانتقال والثالثي مح والحوار ما عدا الاول
 فبان المكان اما جوهر مقداري ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التمس واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح
 الباطن من الجسم محاي المماس لظاهر المحوي واما حديث الاشتقاق ففرضه غير عقلي فلا يجب ثبوته فيما لا يوجد كما ذكرته من الاشياء
 ثم لا بد ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو وصف الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما اشتق الاسم من العرض
 الكائن في شيء اخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم وغیر الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا بد ان يكون المحتاج اليه منحصرا في احد
 الامور المذكورة فان زعمنا محتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يقدم بالطبع وان كان شرطاً غير هذه الاربع وعن
 الثالثة ان النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه وعبروا عن الفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بجود
 قوم منهم بل يتعوض البداهة وهو اولي وقوم يستدلون عليه بوجوده منها ان الانتقال عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا
 التغير مع ثبات الجوهريه وكيفية وضعه وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الامور فاعلم ان هذا الانتقال
 هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها اننا شاهد جتما حاد ثم يغيب بحض جسم اخر حيث هو فالبداهة تحكم

بل يكون المتمكن

لهم

بان للمعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان الاول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة
 يقتضي وجود المكان وفي الكل محل نامل واعلم انه قد كرر بعض العلماء وجهان لضبط هذا المذهب لمكان وهو ان هذا الامر المعلوم ببعض ما
 ليس يحتاج من الجسم واجزائه اجزاء الجسم اوله فان كان جزءه فهو ما هي له او صورته وان لم يكن جزء ولا شك انه لا بد من فضاء
 عبارة عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح من جسم بلا فيه سواء كان حاديا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن للجسم كما هو
 المماس للسطح الظاهر من المحوى فمذهبنا مذهبنا الى كل هذا ذهبنا الى المذهب الذي ذهبنا اليه لانه لا بد من فضاء على المتكاثات والماء
 يتوارى عليه الصور فيكون هو الذي انعم بان صورته بان المكان محدد وحاصر الصورة محدودة حاصرة والقياسان من موجبه في الشكل
 الثاني فلا يتحيزان وان صح الاول بان المكان يتعاقب عليه المتكاثات وكلها يتعاقب عليها المتكاثات فهو مادة والثاني بان المكان محدد
 حاصر وكل محدد حاصر فهو صورة نصير الكبرى كاذبه والذليل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدهما ان المكان يترك بالحركة
 والهوى والصورة لا تتركه وانما بينهما ان المكان يطلب بالحركة وما لا يطلبان بالحركة وثالثهما ان المركب يترك للهوى فيقال بان جسمي
 ولا يترك المكان **فصل في تحقيق مذهب المكان** قد علم في الفصل السابق انه المكان فقول في تحقيق مذهب ان الجسم لا يشبه في انما
 للمكان بكنية فلم يجز ان يكون غير متقسم ولا متفلسا في جهة بل في جهتين فيكون سطح او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطح الامور
 ان يكون حاله المتكاثات والاشغال بالمتكاثات بل في اجزائه ولا بد ان يكون ما شا المتكاثات حاديا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز
 ان يكون عرضا لتوارى المتكاثات عليه ولا ما ديا والاولى من داخل الجواهر المادية فاما المكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الاول
 واتباعه كالشبهين وغيرهما واما البعد المحرر المطبق على مقدار الجسم بكنية وهو مذهب فلاطن والروافضين والافاضيين وتابعهم
 الطوسي فكان جوهر من وسط بين العالمين وما يؤيد مذهبهم اناس يستقيم البرهان على وجود عالم مقدار يحيط بهذا العالم لا كاحاطة
 الحادى بالجوى بل كاحاطة الطبيعة للجسم الروح للبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو ذو بديهة بالامارات كما سنعلم واصحاب البعد
 منهم من زعم ان العلم بضرر ذلك لان الناس كلهم يحكون ان الماء في اربع اطراف الا فاء وان مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذلك الكل
 جزء منه باى جهة فمذهبهم من اخرج عليه وطبق في ذلك مسلكتان احدهما ما ثبت البعد وثانيهما ما يطل السطح اما المسلك
 الاول فنذهب الاول ان اختلاط الامور اذا كان مثالا للاشياء فانما يزول الاشياء برفع شئ بعد شئ منها حتى لا يبقى الا واحد
 فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل فان اذا تميزت اخرج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه فلزم ان يكون البعد الثابت بطلان
 الاناء موجودا وهو المط والثاني ان كون الجسم المكان ليس بطريق قط بل هو محجوب فيكون الجسم في الاقطار وثلاثة واما المسلك الثاني فلزعمه
 الاول انه يلزم كون الشئ ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواثقة الهواء والسلم الواثقة في الماء عند ما يجري الهواء والماء
 عليهما متحركان فان الذي فرض مكانا لم يقدر على ما هو الا الثاني ان المكان يجب ان يكون امر ثابتا ينفصل منه واليه المتحرك ونهايات
 المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالاتباع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والاشياء وهو نفس البعد
 لان السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم ولما من ان النار بكنية تطلب مكانا فوق
 والارض بكنية تطلب مكانا سفلا محالا ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدما وتكونه يستحيل ان يحصل الا فاء الجسم بكنية
 اى بذاته فان المطلوب هو البعد على الترتيب لئلا يسئل ان يلزم ان لا يكون للجسم الاقصى مكان ويقتضى ايضا بكنية من الاجسام
 التي لا مكان لها كالجسم طلي لسطح مستدير ان متواز بان منطبقا على سطح جسمين كذلك من الجانبيين او متغيرا منطبقا
 على محدبين فيهما وفي تمام دوره نفر فيغير مستدير ولا يظهر لحد من الجسمين مكان بنفسه هم الساج انه يلزم بقاء المكان بجاء مع
 نقصان المتكاثات بل بزيادة مع ذلك النقصا وبقاء المتكاثات بحاله مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزنق الملوأ او هو اذا انقضت
 شئ مما فيه والثاني في الجسم المشقوب الثالث في الشئ المجمعة اذا المسط والجسم اذا انتمت ايضا متواز به لكن المساوات بين المتكاثات
 والمتكاثات لا تذهب وللقائلين بالسطح اجوبة عن الوجود مذكورة في كتب الفهم تركناها لانها ضعيفة والمقر المشهور عندنا
 مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلاثة عشر كلها العالم الجسم كما عليه الجمهور وهو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الامكان لا
 فانه باطن الماء والهواء مع الانقضاء الواقع بينهما فليس للمتكاثات الواحد مكان واحد متصل وليس للحا شئ من مكانه الطبيعي ويمكن الجوى
 عن هذا بما لا يتج عن فصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلين المصنوع من غير

لو كان سطحا لم يكن

هذه

امتياز متى اجتمع المثالان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضا والاخر غير عارض من ان يكون كلاهما عارضا فليس بان يكون احدهما عارضا
للاخر فلكل وجه ترجيح بل المرجح والجواب منع اتحادهما بالمهية النوعية ودما احتجوا بان يجوز ان بين طريقتي الانا شخصان من المبدع
ان المهية واحدة والاشارة واحدة يجوز كون الشخص الانسان في المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا
كثيرة بل غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشيء بوحدة آثاره ولو ان له واسباها فاذا كانت واحدة كان واحدا واذا
تعددت كان متعددا واذا تعدد ولو ان له غير آثار الجسم ولو ان له فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو
بجمله فلم يمتزج اشان فان قلت الامتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعدد فان فرض عدم دخول جسم اخر فيه عند
خروج الماء منه مستحيل فلنا التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من الخصوصيات فاذا امتزج
البعد من كل منها امتزج الجسم الطبيعي مطلقا حجة اخرى لنا في البعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية
والثاني باطل بما سبق من البراهين فغفرت كونها متناهية وكل متناه فلحد واحد وفيكون مشكلا وذلك الشكل اما لذاته
او بفعل غيره فان كان لذاته كان شكل جزئية مساويا للشكل كماله لا يشترك في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق
المشتركين في المهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصل الكمال فاذن لو كان ذاته تقضي شكلا لم يكن الشكل حاصل الكمال
وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك محقق ان يكون بسبب المادة
فاذا المقدار مادي فيكون جسما فاذا البعد جسم هف حجة اخرى لهم اننا نشاهد الاجسام متمايزة من الداخل ومنشأ المتمايزها
يقضي كونها في الجبر لذاته والذي يقضي الحصول في جهة وخبر لذاته هو المقدار فقط لا الهوى والصورة والاعراض اما الهوى فلا
في حد ذاتها مجردة عن الوضع والجبر كما سبق في موضعه واما الصورة فلا الجسم الواحد قد يتحمل فيشغل جزءا كبيرا او يتكاثف
فيشغل جزءا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية مجالها فاعلم انها في حد ذاتها ليست شاعلة للجبر والاما اختلف الشغل مع اتحادها
واما سائر الصور والاعراض فلا يشغل الاحياء تشغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فاعلم ان المانع من الداخل هو المقدار
فلو كان المكان بعد يلزم الدخال المستحيل اقول الرد بدعوى حاصر والمنع كل منها الا الاعراض واد لا محال ان يكون المانع من
الداخل الهوى مع المقدار والصورة معه وهو مع المادة والذي يؤيد هذا اننا نتخيل مقدار اعظم مما مثل العالم بمجموع ما فيه من
السموات والارضين وتخيّل مقدار اخر اضعاف المقدار الاول ومثله داخل فيه وهكذا نتخيل فنتخيل بعد فنتخيل في كل المانع
فيها ولا تناسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدار بغير مجالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون في بدايتهم سلوكهم عوار وكثيرة فقد
لا تزام ولا تضايق بينهما وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه واله انه راي ما بين قبره ومنبره وروضة من الجنان وراى في
عرض الحياطين جنة عرضها السموات والارض وراى مرة جبرئيل كان طبق الحافقين وراى امثله المعراج وقد انسدا لافق بوجوه
اخيارها وايضا الفائلون بان الرؤبة بانطباع شبح المرنى في العضو الجليد بل فيهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح
مجردا وان كان مقدار العضو مادي اجاز التداخل بينهما فاعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في جزء بعض ليس حرج المقدار
بل بشرط المادة والسرفية ان معنى كون الشيء ماديا انه محصور بالقوة والاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لا بما هو
الفعلية الا ان الكم المتصل في قبول العدد فاذا صار منفصلا تقدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فاذا
اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية فكذلك في شان الجسم ان يجل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزوالم مع المكان الاول
وكما لا يجل جسم مكانين معا لا يجل جسمان مكانا واحدا لا لآباء المكان عنهما بل لآباء احدهما عن الاجتماع مع الاخر كما بان اجزاء كل كم
ان يجتمع اشان منها في جزء واحد فاعلم ان ذلك من خاصية المادة لا غير ثم من معنى النظر في حال كل جسم طبيعي مجرد ان في جبلته
المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو وسط وليس في طبع الجسم بما هو جسم
ان يطلب شيئا الا بوحده لا بالجلول ولا بالمدخل في ذاته معه ونفس السطح الذي للمحوى يمنع الحصول للمحوى ولا الماسة له يمكن
الحصول بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكم ان كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة
الا ان المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة الى ان يتصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع
وغيرهما فاما المكان ان كان بعدا والى نسبة الجسم اليه حال الحركة فيه كما ذكرنا فوجدت الحركة فرد من الاين المتدريج المتصل المنطوق

على المكان المتصل المتدين ابتداء الحركة وانتهائها الله هو المبدأ بالحركة واما اذا كان المكان سطحاً والابتداء عبارة عن نسبة الجسم اليه فلا
يصور فرد تدريجاً انصالي للسطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل ان لا سطرارة في السطح وتركب الزمان والمكان من غير المتقسما
ولا في زمان الحركة فرد زمان من السطح وهذا ايضا يرشدك الى كون المكان بعدا **فصل** في الرد على القائلين بالخلأ وهم
طائفتان والاكثر منهن زعموا ان الخلأ امر وجودي اي ليس امر وجوديا قال الامام الرازي يخبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم
كونه امر وجوديا فنقول اننا يجوز وجود جسمين لا يتلافيان ولا يكون بينهما ما بينهما فالتوهم كون الخلأ وجوديا وان بين
ذلك الجسمين بعدا فذلك وهم كاذب كما ان من يؤمن ان خارج العالم خلأ او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلأ امر وجودي
والله يدل على ان قول الاول ان الجسمين اذا فرضنا بحيث لا يتلافيا قد يكون ما بينهما قد زدنا وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع
والقابل للمساواة والمفاضة لا يكون الا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهره بمقدار بالاحتمال وهذا بخلاف الاعداد المتوهم
خارج العالم فانها امور كاذبة منسقة الوجود واما الذي لم يطلان مذهب الفرق الثاني امران الاول الخلأ ما يمكن صحه وقد
كأمر وهو من خواصكم هو اما كم او متكم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلأ كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدت غير تجزئة
وكان يستحيل ان بطا بقية الجسم القابل للانقسام لا يوجد ولا ان الكم المنفصل عدة والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلأ
اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلافه وان
كان الثاني فيكون مقدارنا الجوهر ذي وضع فلم يكن خلافاً وهذا القدر اولى ما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم
ذو وضع بالذات فان الخلأ مقدار ومقي كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة فيكون جسماً هفت ذلك لا نفي من ان مجرد كون الشيء
مقداراً غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كما بالعرض لم يعرف فلم يكن بحيث اذا فرض مجردا عن الاجسام والمقادير يكون قابلاً
للابعاد والمفروض خلافه هفت وهذا اولى مما يتق لا يخفى اما ان يكون الخلأ ا في المقادير او المقادير ا في او هما ا في ثالث
فعلى الاول يكون حالة المادة لان المقادير ا في ثلثي حال في ذلك الشيء فيكون الخلأ ملاء وكذا على الثاني لان محل
مادة وعلى الثالث كان الخلأ جسماً اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الاعداد فثبت ان الذي فرضه خلأ فهو جسم فالقول به باطل
حجة اخرى ان الجسم لو حصل في الخلأ لاستحال ان يكون تحركا او ساكناً والثالث مع المقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلأ لا يخفى
اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني مح لان ما بينهما فجزء جزء اما ان يكون لا زمانا لذلك الجزء ولا فان لزوم فاللزم
اما لنفرض هيئة الجزء او لا من ايد عليه الاول بطلان الخلأ عبارة عن الاعداد المقارنة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم كيف
واجزاء المتصل الواحد متشابهة في الهيئة والثاني ايضا باطل لان لوازم الهيئة مشتركة بين افرادها وان كان وجه الخلأ عارضا
فالفرض ذواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلأ واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع
مطلوبا بالطبع الجسم والآخر مهربا عنه بالطبع واذا كان كذلك لم يكن الجسم مكانا طبعيا في لا يكون له سكن طبعي ولا حركة طبعية
وبهذا ثبت ان لا يكون له حركة ولا سكن قسرا لان الفرض فرع الطبع ولا ان يكون له حركة او اديا وسكون اديا لاستحالة ان
يخص احد المتين بحكم دون الاخر اقول وهذه الحجة لا تقيد ازيد من ان لا يكون مجرد البعد مطلوب اديا للحركة فيجوز ان يكون مطلوب
الحركة مكانا مع ترتيب خاص وايضا لا يلزم اذا كان الشيء واحدا مكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها فان امثال هذه المواضع
ايها انفق الجسم حصول فيه وقع بطبيعة كمال اجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشي من
اجزاء العنصر الواحد في جزء حجة اخرى وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته ارق كانت الحركة
فيها اسرع وبالعكس ايضا لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدفع فاذا فرضنا حركة في خلأ فهي لا بد ان يكون
في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ونفرض حركة اخرى لذلك الجسم ملاء على تلك
المسافة وزمانه اطول من عديم زمان المعادى على نسبة معينة وليكن زمان الاول عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له
في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فاذا كانت وقت عشرة اصغاف دقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان
الحركة الثانية لما قرنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الله عشر
زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الاولى فبذلك ان يكون الحركة مع العاين كهي لا معناه فان فرضت دقة مسافة الثالثة

مطلان
جسم

فيكون متصلا
بالعرض

على نسبة أكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركته أقل من زمان الحركتين وهذا الشئ حيث يلزم أن يكون الحركتين مع العائق أسرع
من الحركة لا معه وأعرض بأن الحركتين من الخارج حركته من ان يسحق لذاتها زمانا معيناً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في وقتها
من المقاومة وذلك بطلان الحركة مع بعضها فقطع ولا حجة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء
فالحركة لذاتها تستدعي زماناً ولذلك حركته الفلك في زمان وإن لم يكن لها مقاروم ولا عائق نعم فوام المسافة بوجوب طول
الزمان فإذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثة منفعة في أصل الزمان الكذباً وأصل الحركة وهو حاصل الحركة التي في الخلاء وأما
التي بآراء المقاومة فلا شك أنه يفصل لعله المقاومة وبطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلته أصل الحركة وما في الساعات بآراء
المقاومة كالساعة مثلاً فإذا كانت مقاومة لغيره عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تسحق ساعة واحدة لأجل أنها عشر
ساعات أعني ثلثه عشر ساعة لأجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وثلثه عشر ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زمان
ذي المقاوم وعدمه وهذا الشك ما أورده صاحب المعبر واستحسنه الامام الرازي وسنعمل وجهداً فاعية في بحث المبل بحجة
أخرى شتى في مباحث الحركة أن الحجر إذا رمي قسراً إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن الحركة فاده قوة تحركه إلى فوق وتلك القوة إنما يبطلها
الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا يرجع للمري لا بعد وصوله إلى سطح الفلك ولما لم يكن
كل علم أن المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالة على وجود الملاء في العالم فضلاً عن وجوبه ولا بد على أن يكون وجود الهواء
في بعض المسافات التي يرى فيها الحجر مع جوار أن يكون في ظلها خلاء كثير وبعد ينفج حركتها إلى السماء أيضاً خلاء صرف فصل
في ذكر أمارات استبصاره تدل على بطلان الخلاء الأول أن الاناء الضيق المملوء من الماء إذا كان في أسفله ثقبه ضيقة
ينزل الماء منها إذا فتح داسه ولم ينزل إذا سد فسلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي ضرورة امتناع الخلاء وأما النقص بنزول
الزئبق وينزل الماء عند امتناع الثقب وينزله أيضاً إذا كان تضعف لاء فيه هواء فتدفع بان قوط ثقل الزئبق ربما وحدث زيادة
مداخلة الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكاناً وراه اضطره ذلك إلى مناحة الزئبق كما في مناحة الماء ودخوله من تحت
الثقب أن تعد ذلك أخيراً الزئبق ولم ينزل لأن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أيضاً أن يكون وفوق الماء أسهل
على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني أن الانبوبة أن غمر أحد طرفيها في الماء ومصل الطرف الآخر بصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله
الطبيعي فما هذه المتابعة من الهواء إلا امتناع الخلاء من هذا القبيل أن ارتفاع اللحم عند مص المحجج ولا يلزم السطوح ليس بسبب أن الخلاء
للأقوة جاذبة كما سنبطله وما يوجب ذلك أنه إذا فرط الإنسان في مص القارورة أو المحجج وكانت رقيقة انكسرت وإذا وضعتنا
الحجج على السند ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث أنها إذا دخلنا واس الانبوبة في قارورة وسدنا الخل
الذي بين عنق القارورة والانبوبة فاذ اجذبنا الانبوبة المصصة تنكسر القارورة إلى الداخل وإن أدخلناها تنكسر إلى الخارج وإن
مصصنا المحجج فنقلب الهواء ناراً وربما ينشق الرابع لو أمكن فنزل الماء من الأولى لتصفية الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء
داخل الاناء فكنا لا نرى التفاضل والباقين ولا تحجاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية وإيجاب حركة
بقية الانتقال السقوط من مواضعها وبأن التخلخل والتكاثف علانته تحقق الخلاء وبأن القوس في جسم في داخل النماي فيكون في جوف
خالية وبأن كل جسم لو وجب أن يماس سطحه سطح جسم آخر يلزم منه تحقق أجسام بلا نهاية وهو عوج وإن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يحاذي
جسم آخر فجاز الخلاء والكل من دفع بارد في نامل وأقوى متشبثاً بهم أنا إذا دفعنا سطحاً أملس نافع على سطح أملس مثله دفعاً متساوياً
ودفعه عند الحسن فلا ينجح في الحقيقة أما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفتك في ذلك الجسم وهو ما يمكن أن يحصل
سيما في الحجر والحديد مثلاً أو يرتفع أجزاءه معاً فليزمن من ذلك خلوص سطحها أو فناء من الزمان من الجسم لأن ذلك الجسم يتنقل من
الخارج إلى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها أدوب جسم لا تثبته فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبين سطح متصل لا حجة فعمل
أن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج أن يمر بالطرف أولاً لا امتناع أن يكون في الوسط دفعه بلا فائدة
أو بلا استحالة لأن كل استحالته في زمان أو أن يوجد الوسط حين كونه في الطرف لا امتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فإذا
كان مرودها بالطرف قبل مرودها بالوسط كان الوسط خالياً قبل ذلك وهو المطور وجوابه مع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح
الأملس وما يرتفعه من السطوح فلا ينجح من خشونة ونضاريس وإن خفي لك على الحسن وبما تمكوا بعلامات أولها أن القارورة

الخلاء

اذا صحت مضاشد يدا وضعت الشب بالاصبع ثم كملت الثقب في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوءة هواء بعد المصل لم يدخل
 الماء فيها بعد المصل كما لم يدخل فيها قبله وثابتها لو انصقت احد جانبي الرق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشدة نا الجوانب
 شد وثباتهم دفعنا احد الطائفتين عن الاخر فحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب وقال الثمان ان التجربة دلت على امكان دخول مسيلة
 في رق مضموم الراس بل لم فيه الهواء بحيث انفتح فيه بغير فلوله لم يكن فيه خلاء لم يكن دخولها وادبعها ان انزى اناء مملوء من وما دسعه معه
 مملوء ماء فلو كان هناك خلاء والا الاستحالة ذلك وخامسها ان الماء يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه ثم يجعلان معاني ذلك
 الدن بعينه فيسهم الدن فلوله ان في الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الرق والا الاستحالة ذلك والجواب عما ذكره اوله انه
 لو كان العللة ما ذكرنا وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفرغ بعض الفارورة امر ممكن عندهم فهذا بان
 يستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقير ان الحكمة في الحركات كما تكون طبيعية وقسرية تلك المفادير قد تكون طبيعية وقد تكون
 قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدار اعظمها بعد ما قبل مقدار اصغر او حركة المص موحية للنفوس الموجبة للتحلل وكما
 المادة شديدة النفوس للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا انبسط الماء تكاثف عود الى مقدارها الطبيعي فنبه الماء لضروته الخلاء
 وعما ذكره ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الرق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لم وعن الثالث بانما انفتحت
 ملة الرق وانما سطح محيطه او ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من راس المسيلة فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس
 بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الرق في الحب المحس او يكون الشراب ينصرف فيخرج منه بخارا وهواء او يتكاثف فيصير صغرا فحصل
 في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام وزعم محمد بن زكريا الرازي في قوله جاذبة للاجسام ولهذا يجتذب الماء في الاول
 التي تسمى سرافات الماء ويجذب في الاولى التي تسمى زفات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق وبطلان الاول ان
 ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اخضع بعض الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما المشوش في داخل الجسم
 في خارجة المحيطية فعلى الاول اما ان يكون محركا لاجزائه او لكله والاول محال لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب
 الخلاء بل بحركة اخرى فاذ كانت جميع الحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لاعتد بسبب محركها لا بسبب الجاذبية والثاني ايضا محال لان حركتها ما
 تتركب عن الاجزاء لا يمكن الا بتحرك اجزائه كما ان علة المركب بدان تكون علة لاجزائه وما على الثاني فغلب ان الخلاء المحيط بالجسم كسبيل
 يصعد الى فوق فاذن لا يستقل من الخلاء الاجسام يتخلل الخلاء بين اجزائه فوجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبيعته ان يتباعد بعض اجزائه
 عن بعض فليزعم هرب الاجزاء المتخافنة بعضها عن بعض وهو بطلان الثاني لان الضم يلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة
 وايضا ان لو يكن هناك مهرب عنه فالحرب عني وان كان فليزعم كون كل منها مهربا عن نفسه لا اتحاد المهيبة وجب آخر الخلاء الموصوف للنفوس
 وحركة الجسم الى فوق لا بد وان يكون ملازما له منفصلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي حتى يكون مطلوبا بتحرك السهم ثم ان لم
 يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملازما له الخلاء الا ان وفي الان لا احد لا يحرك شيئا
 وبعد الان لا يكون ملازما له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطى للجسم قوة محركة الى جهة وهذا بان في تشابه الخلاء متدنيك زعم
 المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما ناملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس يكسبه مكانا للجسم الذي فوقه
 بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس شيء ما يمنع من النزول فلو كان الاسفل مكانا لكان سطح
 منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كان سطح الجوه مكانا للماء كل سطح الماء مكان للجوه واخبروا بان الفلك الاعلى
 ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فكان سطحه ما تحته والجوه ضعيفة لان حركته الفلك ليست مكانية بل وضعية
 وما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ان الجوه وانفقوا على ان الجسم الواحد ليس له مكان كما مرنا في الاشارة
 اليه وعن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم محيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون
 الجوه مكان فغلب ان اسلم المذهب اعلمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطة بالابعاد الجسمانية ولا لزوم
 انطباقها عليها وانطابا الذي وضع يدي وضع آخر وعليه براهين شائعي الابعاد الوضعية لا يجري في بيان شأبه لعدم
 كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد ما دى بعد آخر ما دى الى ان يثبت في البعد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج
 الى مادة ولا قوة افتقالية لعلية احكام الفعليه والصورة عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايضا قبال

ان له

الإشارة المحيية بل يقبل الإشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى لسان الشريعة هو اخر الاعداد الوضعية وبالمعنى
 الذكي نوى عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع المتاربات المحسبة احاطة غير وضعية فيكون واجهين وواسطتين العالمين من
 اعدا الجانبين وهو الاعلى بفعل عن الحق بالصورة والماثل ومن الجانب الاسفل بمصل بالصورة المحسبة النوعية وابعادها المادية كالحاصل
 الذي فيها فانه جوهر مقدس ذو فنية امتدادية وهو بفعل عن الحق بالصورة المثلثية الفاضلة منه عليه وبمصل بالبدن ومقدار
 المادى لاجل ضعف وجوده ابتداء فاذا استكمل بفصل عن البدن لا كما تفصل اجسام عن جسم بل كما تفصل كاتب عن كتابته او قائل عن قوله
 وموضع تحقيق هذا المقصد جن خوضنا في علم المعاد وسنجا باقى مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العصور والسادات القولية
 في مقولة الكيف وهو مثل على مقدرة واربعة اشياء المقدرة في رسم الكيف تقسم الى انواعه اربعة اما الرسم فاعلم ان له اساليب
 الى تقريب الاجناس العالوية الا الرسوم الناقصة اذ لا بصور لها جنس وهو لا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين يكون كل منهما
 فصلا مجردا على اعلى لا يعرف حقيقة بل انما يقال الدليل على انتفاءه ولم ينظر للكيف بخاصة لانه شاملة الا التركيب من العرضية
 والمغايرة لكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف لما عرف الشيء بما يابو في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالوية لا يعينها
 اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا تعرف الا بعد معرفتها التي
 هي الكيفية فلو اعز ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فالحال هو المشهور انه هيبة فارة لا يوجب
 تصورهما تصور شي خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضى قيمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه حارة بغيرها عن ان يفعل وعن ان
 وكونه لا يوجب تصورهما تصور غيرهما عن المضاف والابن والملى والمالك وكونها غير مقضية لغيرها عن الكم وغير مقضية
 لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم من ان يفعل مؤثر في الشيء وذلك الشيء اما متعني
 اثبات فان كان ثابتا كانت مؤثرية ايضا ثابتة لانها من لوازم مهبة المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيبة فارة لا يبعد
 الاخر اعني وان كان متعنيا لم يكن المؤثرية حركات اذ اعلى فانه بل يكون مؤثرية المتغير كؤثرية الثابت امر اعطيا كاسائر الاضافات
 التابعة الذات فلا حاجة الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان يفعل وثابتها ان قولنا لا يفيد تصورهما تصور
 شي خارج عنها وعن حاملها يفيد الاخر اعني في تلك المقولتين فلم يكن ان ذكر الفارة حاج في الاخر اعني فان قيل احرك زمانه
 عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسم مع سائر الكميات لانه يقتضى قيمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة
 الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي اهل التحصيل لكنه هيبة غير فارة لان اجزائه غير مجمعة في آن وهو بين
 بنفسه ولا نه معلول للحركة ومعلول غير الفارة فارد ابعها ان التعريف صادق على الوحدة واللفظة لا يتبع كل منهما بوجوب تصور
 تصور شي آخر لان الوحدة معنى بلز عدم الانقسام واللفظة بغيرها لخط لا نأقول ان كان التعريف الكيف بانه لا يلزم من تعقله
 تعقل شي آخر ففعل اكثر اشياء الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانعناء الا في المقدار وان لم نشتر ذلك بل
 ان لا يلزم من تعقله فعل شي خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخاصتهما ان الادراك والعلم والقدرة والشيء والغيب
 وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورهما الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والشيء والمغصوب عليه فان قيل
 كل منها لا يقتضى تصور تصور الغير ولكن تصورهما سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب الاضافات فلا بد ان يتصور المتصور
 والمنسوب اليه ولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح لان عبارة التعريف لا يقيد الا ان يقرأ الاول منصوبا
 والثاني مرفوعا وحي لا يلائم هذه الفرائض لتمام الرسم وسادسها هي انما حكمنا عبارة ما لا يوجب تصور غيره على ما لا يكون التعريف
 تصور معلول لتصور غيره فمع ذلك لا يطرأ الاشكال كالربع والمثلث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبة مع انها معدومة
 من انواع الكيف وسابعها ان الهيبة لفظ مشترك بين امور فوق هيبة الوجود وهيبة الاستقلال والاستغناء وهيبة
 الجوهرية والعرضية وبق هيبة الجاوس والاضطجاع وبق هيبة النابز والناثر ولعلها جامع والاشجاب عن مثل هذه الالفاظ
 في التعريفات لازم وبمك الجواب عن اكثر هذه الالفاظ ان لا قربان بق هو عرض لا يتوقف تصور على تصور غيره ولا يقتضى
 القسم والاشتمال في محله افضاء او لبا فيا العرض خرج الباري قهر الجوهري بالذي لا يتوقف تصور على تصور غيره خرج العرض
 النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخر بخلاف الكيفية فان تصوراتها متوقفة على تصور غيرها الا ان تصوراتها

فارة 1

معدود

معلولة وتصورات غيرها ويدخل فيه الصورت اذا لا يتوقف تصويره على تصور غيره وبقولنا لا يقض الفضة واللافتة خرج الكم وخارج الوحدة
واللفظة وبقولنا اقضاء اولها احرازنا بعلم بالعلوم التي لا تنقسم فانه لا يمنع الانقسام ولكن ليس ذلك اقضاء اولها بل هو
وحدة المعلوم واما انقسمه الى انواعه فيخصر بالاستفراء في اقسام اربعة الكيفية المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعداد
والقول في المحرر على الاستفراء وقد بين بصورة الترتيبين النقي والاثبات فيحصل بمجمل اختلاف القسمة عن كل قسم بما له من الخواص
هو الاول طر متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول وان كان الثاني والثالث فالثالث والا فالرابع والمنتج عليه
ظاهر فلا يصلح الاوجه ضبط لما علم بالاستفراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كقبيل الامام الرازي عن الكيفية النفسية بالكمال
وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يخص بالجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه
اي جعل الغير شيئا كالحركة لجعل الجوار حارا او السواد بلي شيئا اي مثالا على الغير لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي
وهذا يصح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء عند شروع في بيان الكيفية المحسوسة انهما
من هذا الباب ذكر في موضع آخر منه انه لا يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا اقول وسنعلم الجواب
عن هذين الاشكالين وكيفية عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكيفية قال الرازي هذا شاع الكيفية المختصة بالعدد
يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وهذا اعرض على قولهم ان البحث عن احوال العدد ما يستغنى عن المادة ذهنا اخارجا هي الرياضيات
بان من جلها البحث عن احوال العدد وهو ما يستغنى عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما سطر من بحثنا
عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض للمفارقة العقلية لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس واسطة الابدان وربما يقع بان
البحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والقسمة
والضرب والقيمة وغير ذلك وفيه نظر وبما يتق المراد ما يتعلق بالبحث المحل وان لم يخص به وكيفية العدد كك وبديع بان
يكون معنى كوز الكيفية النفسية ما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة
ببحث كيشغنى عن النفوس اما الذي كروه في بيان المحض الانواع الاربعة فظن اربعة الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما
مختصة بالكمية كالاستعداد والربع والزوجية والفردية اولاهما ان تكون محسوسة اولاهما المحسوس هو المستوي الانفعال
ان كانت سريعة الزوال كحركة النخل وبالافعال ان كانت راسخة وان لم تكن محسوسة فاما استعدادها نحو الكمال والا فالاول هو
السمعي بالقوة ان كان استعدادها نحو الانفعال ولا قوة وذهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو
السمعي بالحوال ان كان سريع الزوال كفضة الجليم وممكن ان كانت بطي الزوال كحلم فهذا التقسيم الذي كرهه في الجواب وجود كيفية
جسما غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا مهيبة نفس لا استعداد فلا حرج بان ما يكون كالا ليد وان تكون كيفية نفسانية لانه
يعبر بغير دليل الا الاستفراء الثاني ان الكيفية اما بحث بصدورها عنها افعال على التشبيه والا فالاول مثل الحار يجعل غيره
حارا والسود بلي شيئا العين وهو ما لا لا كالثقل فان فعله في جسم التحريك وليس كذلك بثلث والثاني اما ان يكون مغلفا
بالكم من حيث هو كزاد لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعيتها وفي النفوس من حيث هي نفسانية الثالث
اما ان تكون متعلقة بوجود النفس ولا يكون كذلك والذي لا يكون فاما ان هو بينها انها استعدادا وهو بينها انها فعل فالاول هو
الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة والارادة والرابع الانفعالات والرابع ان الكيفية
اما ان تغفل على طريق التشبيه وهي الانفعالات والانفعالات ولا يكون كذلك واما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة
او يتعلق وذلك المغفل اما من حيث كبتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة والارادة وهذه الطرق الثلاثة
هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفه مفارزة القسم الاول في الكيفية المحسوسة وفيه خمسة ابواب **الباب الاول**
في احكام كية هذا القسم وفيه فصول **فصل** في خاصية في تقسيمه بسبب التسمية اما الخاصة المساوية التي تقم
بالا فانه في انها تفعل في موادها اشياء يشتركها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والا لوان يقرر
اشياحها في البصر قبل هذه الخاصة غيرها من خروج الثقل والخفة لانه ذكر الشيخ في فصل الاسطوانات من طبيعتها ان
في بيان انه لو سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المتعلقين انه لو ثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل

غيره باننا فعل هذا فان الحسوس لا تقيدان ميل نفسيهما اقول يمكن الجواب بانها بفعلان في الحسوس ما وكذا الثقل والخفة
تقول هذه الخاصية لجميع الحسوس والذكر الشيخ في انشاء تقسيم الحسوس بان السواد يلقى شجرة العين وهو مثال لا كالثقل فان
فعله في جسم التحريك وليس ذلك ثقل معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه وعرضه الفرق بين الفعل في مادة الاله
وبينه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال البني بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تغيير بل بان الثقل والخفة ليسا من الحسوس كما ذكره الرازي
وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير وطباويا بما معناه نفى كونهما فاعليين مثل نفسيهما في المواد
لا في القوى السليسة وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس مما له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين البصر كالا لوان
وبين الملوسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم واما الخاصية الغير الشاملة فكثير لا يحتاج الى البيان
واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفة الذهب حلالة العسل سميت انفعالات واذ كانت لا في انفعالات الحواس
عنها ولا وكونها مخصوصا او عمومها سائغة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالحسوس في كيميائيات المركبات كحلالة
العسل والعموم كافي كيميائيات البسائط كحرارة النار فان الحرارة بما هي حرارة قد تكون مانعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد
وهذا معنى قوله بتخصها او نوعها والافا لحرارة كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن خصوصها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطابقة
ان يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحرارة العسليية وان لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكن انما احدثت على انفعال
في امور تكونت عسلا فانفعالت انفعالات لاجل ذلك خوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لا تسرع زوالها شيئا
الشبه بان تفعل في وان كانت داخلية في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها بقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن
جذبها واقتصر على مجرد الانفعال **فصل** في الرد على القول بان كيميائيات الاجسام نفس اشكالها وبانها نفس الامرجة نزع بعضهم
ان لا حقيقة لكيميائيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض وبعض
الكيميائيات دون بعض من سبب الانفعال البصر من الشفاف مثل ما يفعله من الملون اجابوا ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجانسة
بالفعل وان تجزئت بالفرض وهي على اشكال مخالفة وعلى تركيب ووضاع متخالفه وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الانوار كحالة
في الحواس فالتدبير في البصر يدعي بالبياض والادح يجمع به بالسواد وكذا في الطعوم التي يقطع العضو بحرفها الى عدد كثير يكون اجزائه صغرا
شديدة التفوذ هو الحرف والمخالفة لذلك القطع هو الحلو وكذا القول في الروائح والموسات كالحرارة والبرودة والمخالفة باختلاف
الاشكال بوجبا اختلاف الاحساسات والحواس بما يفعله من الاشكال لان كيميائية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان مثال الحواس
صورة الحسوس ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسبب ايضا مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب
ثم لا يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللس واللون غير محسوس به فاحد مما غير الاخر فان قبل المحسوس بالحقيقة هو الصلابة
في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المحسوس لآلة البصر اثر اولا لآلة اللمس اثر اخر قلنا اذا ادعى الصلابة في الحواس ان كانت اشكالا والاشكال
ملبس فالأثر الحاصل في العين ملبس هف وان لم يكن اشكالا لا ثبت القول بوجود كيميائيات وراء الاشكال لان صور البني ومثالها
لا بد وان يكون مطابقا له وما يوجب به على اثبات هذه الكيميائيات ان الالوان والطعوم والروائح فيها تضاد بخلاف الاشكال ولا
تضاد فيها حجة اخرى قالوا ان الاحساس بالشكل موقوف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لموقف البني على نفسه قالوا
ان الانسان الواحد قد يرى جمعا واحدا على لوين مختلفين بحسب ضعفين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب
بحسب اختلاف المقامات وايضا السكر فيم الصفرا وي مروي في غير حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الانفعال الحواس لا اختلاف
الاحساسات الا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب اوضاع المختلفة والجواب اما طوق الحمامة فليس المرء منه شيئا واحدا
بل هناك اطراف الرش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستلونها لجهة اخرى بالقياس الى القائم الناظر فلو وضع مدخل الاشكال في الزاوية
المقابلة فيها لان المرء هو الوضع وليس الاجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس صدق اختلاف الاحساسات المنفعلات
واعلم ان جماعة زعموا ان الكيميائيات نفس الامرجة وان المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد آخر ومجال آخر
كان لونا وطعما آخر وليس سائر الكيميائيات التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل منهما مزاج مخصوص بفعله في الالهائه
شيئا وفي الباصرة شيئا اخر والذي يدل على بطلان ان جميع الامرجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملبوسة بلا شيء من

انواع

في الزاوية

لا

الاول

الالوان ملوثة فليس شيء من الالوان وايضا هذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور
 غير لازمة **الباب الثاني** في الكيفيات الملوثة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة والرفوثة والخشونة
 والجفاف والبلة والقل والحفة وقد اختلف في هذا الباب المحشونة والملامسة والصلابة واللين فلنذكر كل منها في هذا الباب في فصول
فصل في حد الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كهيئة تفرق بين المحققات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي
 تجمع بين المتشاكلات وتفرق المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية ضلعية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الحفة فحين
 ان يجمع المتشابهات وتفرق المختلفات اي صدور هذا الجمع والتفرق ليس صدور اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك
 الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود واولى من المذكور في الشفاء فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى يحدث بتجلبها الكثيف
 تخلل الامر باب الكيف اي رقة القوام وبقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وتبصعيه اللطيف من الاجزاء تكاثفا من باب الوضع اي
 اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع يخرج الجسم الغريب عما بينها وبقابله التخلل بمعنى انقشاج الاجزاء بحيث يتجاها جرم غريب بمعنى
 الفعالية في الحرارة جعل الغريب بها لا يجره اثرها اعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعالية محركة بمنزلة قولنا جسم حوان على ارضه الامام بل محركة
 فالخاصية الاولى للحرارة هي احدث الحفة والميل المصعد ثم يتربط على ذلك بحسب اختلاف القوايل انا اختلفت من الجمع والتفرق والتجبر
 وغير ذلك وتحقيقه ان ما يثار عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم يقضي به ذلك الى انقلاب الجوهر فبصر الماء هواء
 والهواء نارا وربما يفرق المتشابهات بان بمنزلة الاجزاء الهوائية من النار وببقية ما يتجاهاها من الاجزاء الصغارية لها شبه وان كان مركبا
 فان لم يشد الحام بساطة ولا حفة في ان الالطف اقبل للصعود ولم تفرق الاجزاء المختلفة وتبقي انضمام كل الامايش كلها بمقتضى
 الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشد الحام البساط فان كان اللطيف الكثيف الغريبين من الاعتدال احدث من الحرارة القوة
 محركة ودور به لانه كلما مال اللطيف الى الصعد جذب به الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنشا
 وان كان هو الكثيف فان لم يكن غاليا جدا حدث ليهل كما في الرصاص وتلين كما في الحديد وان كان غاليا جدا كما في الطون حدث تحجر
 سخونة واجتمع في تليينه الى الاستعانة باعمال اخرى وعدم حصول الصعود والتفرق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها الصاعدة
 والتفرق للمختلطات والجمع للمتشابهات فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالصعيد
 وكذا ترمد الحطب وتفرق واما انها تفرق المختلطات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفرق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة و
 الحديد والذهب والحجون المسمى بالصعد بل قد يجمع بين المتشاكلات ايضا كما يربط بياض البيض وصفرتها فلازما لاننا نقول ما تفرق
 الماء فليس كذلك بل اذا حالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف طبيعتيه ثم يلزم ان يمتثل طبع ذلك اجزاء ما يشبه
 فيصعد مع الهواء بخارا واما فعلها في الحطب فلان اجزائها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فترت بينها عرض سائر الاجزاء
 البالية الرماذية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسيلها باعانة الحمل التي يتولاها اصحاب الاكسيرة وخصوصا اذا
 اعدت بما يزيد ما استعنا لأكبره والريزنج واما الذهب فلان النار لا تفرقه لان النار بين بساطة شديدة جدا فكما ان
 منها الى الصعد حصة المائل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولو لا المانع لفرقة النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا
 انقضاء الفاعلية واما عقد النبض فليس جماله بل هو حالة في قوامه ان النار يفرق عن قريب بالتفطير ثم اعلم ان هذا التفرق وكذا
 نظائرها اعني التي للمختلطات ليس محذوف فانه غير مركب من القومات ولا ايضا برسم لانه تعريف بلازم بين يتقل من الذهن الى المصيبة
 المألوم وبهذه ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا ينقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق اذ الجمع بين المتشاكلات والتفرق بين المختلفات
 الى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها واثارها بحيث يبينها عن غيرها
 العقل بعدما افاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان القدماء من انكرو وجود البرودة وجعلوها
 عدا للحرارة ورد بان الجود والتكثيف كالسبلان والرفق فغلان وجود بان مقابلان لهما ولا يمكن استثناء الفعل الوجود الى عدم
 ولا الى الجسم المستمرة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدري هذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يؤول
 كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه لوجود
 من فعل البرودة لان السكون والجود اشبه بالعدم من الحركة ولان الحرارة قد تكون جوهر سماويا كالطبيعة الفايضة من عالم النفوس

على ابدان ففعل انما لغزيبه مخالفة لفعل هذه الحارات الغريبة **ففسل** في هبة الحرارة الغريبة وانبتها وما يؤمن ان
الطاقة الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الغائبة من الابرام الكوكبية وعلى الحارة الغريبة الغايضة من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة
بالحرارة المشتركة الاسم وليس كذلك لانه مفهوم واحد وهو كيفية المحسوس التي توجب التماثل في التصعيد وان كانت الحرارة
بالحقيقة والتشكك فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار وعلى النار وعلى النيران السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان
وعلى الادوية والاعذية التي يظهر منها الحرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء صفة صماء بالكيفية المحسوسة التي تكون في
النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على قلة الحرارة وان لم يرق فيه المسمى بالحرارة فيه تردد ولكن ان لو ثبت فيما من الحرارة انما يفسل بالذات
فهو حار فان القوى تعرف بافعالها والاشهر من جنس المؤثر وان فعلا بالعرض بان يسد المسام او يجمع الحرارة او يمنعها عن التماسك
بحار واختلافها في الحرارة الغريبة التي بها قوام الحياة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالاسم للحرارة الخارجية ام لا قال الشيخ في
الفان الحار الخارج اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريب اشبه الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا بالحرارة
الغريبة فانها آتية للطبيعة تدفع الحار الوارد بخبريات الروح الى حدة ويدفع فيه بالبارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصة للبرق
فانها انما تشارك وتوافق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريبة هي التي تحي الرطوبة الغريبة
عن ان يستوعبها الحارات الغريبة فالحرارة الغريبة هي التي كلما والبرودة صافية لها ولذلك يقال حرارة غريبة وحكي في حيا
الشفا عن العلم الاول انه قال ان الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علالة النفس ليس من جنس الحار الاسطغسي الناري بل من جنس الحار
الذي يفيض عن اجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجبه ما مناسب لجوهر السماء لانه سبغت عنه وفوقه من الحار السماوي والحار
الاسطغسي واعتبر ذلك بشارع الشمس عن الاعشى وحر النار فذلك الحرارة تنبعثها الحياة التي لا تدفع النار في ريبها صا
الروح جبا الهيما نسبت من المني والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل الحارات والروح افضل الاجسام
وذم الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر فادت حرارتها للمركب بلحما واعتدلا لا وقوا لنوسطها
بانكاسورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوم والقللة العاجزة عن الطبع الموجب للاعتدال فذلك
الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريبة وانما تدفع حر الغريب الى الحار الغريب الجاؤل والفرق وتلك الحرارة افادت من الضيق والطبع ما
يعبر عنه على الغريبة تفرق تلك الاجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريبة الحرارة الغريبة فالنفاوت بين الحاريتين ليس في
المهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزء والغريبة خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريبة في قول بلرم على ما
ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعف تفعل انما لا تقوى على شيء منها عند كماله وشدة وايضا الفرق حاصل بين عدم
انفعال الشيء عن الفساد المضروبين ان يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريب يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وددت البدن
وامرئها زما ناولا شك ان الحرارة الاسطغسية التي في البدن تشد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحرق بدنه بالنار او يفتن
بالاهوية الحربية او بالحيات فالتى تقاوم هذه الاشياء المفوطة لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالج وتعيده الى الصحة
والسلامة بعد اشرافه على الانزاق والفتا ما هي هذه الا فاعبل تصد عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على نقد وبرورها
وعدم اختراعها كسائر الصور الاسطغسية كما هو المذهب المنصووم هي صادرة عن لا شيء او عن البرودة التي لا فعل لها الا القعود
والسكون او عن النفس النفس لا يعقل الا بواسطة القوى والكيفيات اذا بعد عن الحق قول من نسب النعمة والتغذية والتوليد بما
في كل منها من الزنبات والفتيات والتغذية بل ان الحرارة تشابهها الا حرا والفرق وايضا الحار الاسطغسي كما في الاسطغسية
بطابعها مندعية الى الانفكاك مجبورة على الانسجام فالذي يجبرها على الانسجام ويحفظها عن التفرق هو الحار الغريب باستعداد
النفس والطبيعة اياه اذ ثبتت في موضعه ان هذه الا فاعبل الطبيعة لا يمت الا بشئ من هذه الكيفيات الاربعة سببا الحرارة
ومن نظر على النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى الحركية فكما ان طبيعة النار حارة لجوهرها ان مضد النار
وجودى الجوهر فكل سبب الحرارة الغريبة نفسا كان او طبيعيا طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حارا لذات بذاته لا حارة
ذاتة بل ذات بذاته حرارة وحادة الا ان تلك الحرارة نوع اخر اعلى واشرف من هذه الحارات وذاتة بالحقيقة فادخرى اجل هذه
النيران وهي محبطة بهذه الاحاطة وضعيفة فقط كاحاطة السماء بكرة الاثر بل احاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس

ولا يقال البرودة
عن متوفرة

في

فالطبيعة والنفس جارتان عزيزتان ولها لطائف كثيرة الروح التي هي مطبوعة النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كونه
الجوهر بل هي من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت والكونها جنة بالذات نعم قد يعلم ولا يوجد لانها ماثوت وقرين الفساد والعدو
كما ان فرق بين الوجود والكون وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقلدين **فصل في مهية**
الرطوبة واليبوسة وانيتها ما ورد في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلاصقه ورده الشيخ بان الانصاف
لو كان للرطوبة لكان اشدا لاجسام النضاقا اشدها رطوبة فالليس كذلك ولا لكان العسل ارطب من الماء فالمعبر في الرطوبة سهو القبول
للتشكل وتركه في الكيفية التي بها يكون الجسم سهلا للتشكل بكل الحار والبارد وسهل الزلزلة واليبوسة هي التي يسهل بها قبول الشكل
الغريب وتركه وقال الامام الرازي بان المعبر في الرطوبة سهولة الانصاف ويزن بها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم
سهولة الانصاف بالغير وسهولة الانقضاء عنه ولا مانع ان العسل اشد انصافا من الماء ان عنت به سهولة الانصاف اشك
ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل انصافا من الماء وان عنت لشدة الانصاف او كثرة دوام الانصاف فحق لا نفس الرطوبة بل
الانصاف حتى يزن بها ان يكون الادوم انصافا ارطب وايضا ليست الرطوبة نفس الانصاف حتى يكون الادوم ارطب بل الانصاف
عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما يسهل بعد الجسم للانصاف ويزن بها سهولة الانقضاء المنافي لصعوبة
الانقضاء اتوا اعتراض الشيخ ليس على نفس الرطوبة بسهولة الانصاف والانقضاء كما يدل عليه كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير
في بعض كتبه بل مبناه على انه لا تعرض في كلامهم بذكر سهولة في جانب الانصاف ولا بذكر الانقضاء اصلا على ان ما ذكره من استلزام
الانصاف سهولة الانقضاء محل منع وقد اورد على اعتبار سهولة الانصاف انه بوجوب ان يكون الباسل المدفون جدا كالعظام المحفنة
رطبا لكونه كذلك ويجاب بان يجوز ان يكون ذلك لغرض مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا يتم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى
الانصاف اعني البلية لولا مانع فط اللطافة لا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار
اوق العناصر والطفها واسهلها قبول الاشكال فلزم ان يكون ارطبا وبطلانه ظاهر واجمينا لانه لا يسهل قبول الاشكال الغريبة
في النار الصرفة وانما ذلك فيما شاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد النور شهرا وشهر من انقلب ما فيه من الهواء نارا
صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بمخالطتها قلنا لو اوقد الفسفة فداخلها الهواء بمخالطتها ومنها انه بمقتضى هذا التعريف كل
الهواء رطبا لكنهم انفقوا على ان خلط الرطب الباسل بعينه استمساكا عن التشتت في خلط الهواء بالنيران ليس كذلك فليس رطبا هف
والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلية فان اطلاق الرطوبة على البلية شائع ومنها انها توجب ان يكون المعبر في كون الجسم رطبا
صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويزن كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللبن كيفية تقضي
قبول الغمر في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سلب والصلابة بخلافه فما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه
ان يكون مرجع قبول الغمر ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة وان كان تعريف الرطوبة بكيفية تقضي سهولة اللصق وتركه اولى لما
اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ما يفرق اجزائه ويترك بسهولة اما الضعف فاسك الاجزاء بعضها ببعض واما تركه
من اجزاء صغاع صلابته كل منها فالاول هو الباسل والثاني هو الهش فاليبوسة بكيفية تقضي كون الجسم من ريع المنفرد عسيرا لاجتماع قطره
الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انهما فاعلم اننا قد اشرنا الى ان نفس الرطوبة بالكيفية التي معها يكون
الجسم سهلا للانصاف وتركه اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكانت اليبوسة لما مر واما
اذا قلنا هي التي لاجلها سهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان اردت به ظاهرا فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة والسو
لبستامنه بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها والباسل هو الذي في طباعه
مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بما عني الشكل والذي يؤكد ما ادعينا انهما سواء فثبت بالتقابل ان
التقابلية وسواء كانت التقابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية
والتقابلية عدمية فظاهرها اما على تقدير كونها قابلية والتقابلية وجودية فلان هذه التقابلية حاصلة للجسم لذاته مع تساوي التقابل
لان شان الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القول حاصلا للباسل ايضا واما على تقدير كونها علة للتقابلية والتقابلية

وجوده فلا بد ان كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحالة ان يستدعي علته زائدة واما على تقدير كونها علته للقابلية و
عدمية فعلم الحاجة اليها لظهور ثبوت ان الرطوبة بهذا التقدير ليست وجودية فالاشبه بها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء
عند كونها معتدلا لحره ولا برودة ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الاحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الغضاء خلا
واعلم ان الشيخ مال في فصل الاسطوانات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعلة ارا
بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الانصاف اعني البلية وهذا حسن والله اعلم
فصل في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلية والحفاف اللطافة قد تطلق على رقة القوام كالفي الماء
والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا والغلظة معينا مقابلان لها قال في طبيعتها الشفاء يشبه ان يكون الخل
مشابها لللطيف المعنى الاول مع زيادة معنى فانه يقيد الرقة مع كبر حجم والرفق ايضا استلزامه الا ان الخل بدل على الكبر بالنفس
وهي بالانقسام ويقال للخل ويراو به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو اللطيف منها وهذا المعنى غير مشتغل به
ههنا ثم قال لكن اللطيف والمخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في قاطب قورياس يقال للخلخل
الانفاس كالصوف المنفوش ويقال لما اذا ضا الجسم الى قوام اقبل للقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجا
اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم او كم ذواضافة وللتكاثف معان ثلثة مقابلة لها وهي
عليه بان اللطيف والمخلخل بالمعنى الاول هناك هو عينه الرقة المفسر ههنا بسهولة قبول القطيع والتشكيل وقد حكم ههنا
غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه لا يفسر الرطوبة فخرج الرطوبة من ان كسبها النافعة فيها مع ان اثبات ذلك
مطلوب بل في ذلك الفصل من الطبيعى والاولى ان يبق سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الانصاف الغير والافعال
هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة
المعنى لان المزج ما يسهل تشكيله باى شكل اريد ولكن يصعب تغيره بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب باليس شديد الانحام والهرش
ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تغيره لقلية الباس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلية فاعلم ان ههنا وطبا ومبتلا
ومستفعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تنقص الرطوبة بمعنى قبول الانصاف والافعال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فان
نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنشف والحفاف مقابل البلية **فصل في الثقل والخفيف** فيه مباحث ولها ان الشيخ قال في الحد
الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مضافا لما يمنع عن الحركة فدل على انه مبني المدافعة لانفسها وهي غير الحركة كما ان الثقل المسكن في الحق
والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحبس منها الميل الى الصاعد وغير الطبيعة لانها قد تكون نفسانية ولعدم ما عند كون الجسم غير
الطبيعى لان المدافعة تشدد وتضعف الطبيعة حالها واثباتها ان لمن اثبت غير المدافعة ان يقول الحفظة التي يجذبها الجذب ان المبتلا
حتى وفقت في الوسط لا شك ان كلاهما اثر فيها يمنع عن تحريك الاخر باها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك فضل الطبيعة لان
الى جانبي العلو والسفل وفعلها التزم في جانبيه غير ما ثبت ان لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة وغير القوة النفسية وثالثها ان الحفظة
والثقل قد عرفها الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية تحرك بها الجسم الى الوسط والطبع والحفظة قوة طبيعية تحرك بها الجسم
الى الوسط والطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع
ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوى ثقل مقابلته اقول بالطبع ليس
كما زعم بعض ولا صفة المركز احراز عن مركز الكرات خارج المراكز لان الثقل لا يتحرك اليها بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم
الفاعل للجهاز كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احراز عن الحركة النفسية على ما هو الخفيف من ان فاعلها هي الطبيعة التي في النفس يخرج
عن الثقل الخفيف الحركة الى الوسط بالفسر وغير الخفيف الثقل المرعى الى الفوق ثم ان قوله طبيعة يدل على ان الميل غير الطبيعة هو
كان نفس المدافعة او ما به المدافعة ورابعها اقسام الميل طبيعي وفسي ونفسي والطبيعي لا يكون الا الى جهة من الجهات والجسم الحقيقي
اثنان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد والفسر على خلاف الطبيعى واما النفس فقد
يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الادوات وخامسها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عند ما يكون في
اجزاءها الطبيعية قال الامام الرازي هذا ما نضر عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غرر حجة افنا عينة فضلا عن غيرها

تليق اصل

اقول هذا في الوضع بمنزلة الاحتياج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ولا ريب عند عدم المانع وسادتها ان الميل قد يرد بنفس
الدافعة وقد يرد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه حينئذ وجهها عن الوضع الطبيعي والنفس عند الارادة
باستخدام الطبيعة وكما ان من المنع وجود حركتين مختلفتين في جهة من الجسم بالذات لان الحركة الواحدة تقضي قربا الى موضع ما وبأثره
البعد عن خلاف جهة فلو وجدت حركتان كلتاهما بلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه الى كل من المقصدين فكذلك من المنع ان يوجد ميلان
مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس الدافعة او سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا ان دفع الشاغل للذات او رده الامام لا راد
على كلامي الشيخ في الموضوعين من الشفاء احدهما ما قال في الفصل الثامن من ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تضع الى قول من يقول
ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل المنع عنها ولا ننظر ان الحجر المعزى الى قول في ميل
الى اسفل البنية بل فيه صفة من شأنه ان يحدث ذلك الميل اليه اذ زال العائق والتأني ما قال في الفصل الثاني من ان يتكلم فيه في الحركة
الفيزيائية السببية الحركة الفيزيائية قوة يستفيد بها المجرى من الحركة فيثبت فيه مدة الى ان يطله مصبات كانت بتصل عليها
ويخرج به وكلها ضعيف بذلك قوى عليه الميل الطبيعي فقوله في عليه الميل الطبيعي يشتر بوجود الميل الطبيعي مع الميل الفيزيائي
ولكن المراد منه مبدأ المدافعة وقوتها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الحلفة الساكنة مع انما التجزئة والهيئة
فحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعة لا وجود مساو لا وجود مبدئيها القريبين وسابعها ان الميل كما يكون الى الجهات امكانه
كل يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة
ينقسم الى انقسامات ثمانية ما يحدث فيه من طبع الحركة فنقسم الى ما يحدث في الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدث في النفس كميل
النبات الى التزايد والى الاستحالة في الكيف كميل الغضب من الخوض في المراتة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند
الندفعة لا رادى الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير فاسد خارج من الجسم كميل السم عند انقضاء عن القوس والكل عند ناسب الطبيعة
سواء كانت مستغلة او مفهورة للنفس ومفسورة بامر خارج لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكناني والشمس مختلف
الاجسام في قوله والمقصود عنه بامور دائمة او عرضية فالاختلاف الذي هو ما يجب قوة الميل الطباعي وضعفها فالقوى الخمسة
الطبع اكثر نصيبا واعتمادا من قول الميل الفسري والاضعف اقل اعتمادا والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن الفاسدة من القوة
الصغيرة او لعدم تمكن من دفع المانع كالنفس او التحلل الذي لا جلبة بطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك وثالثها انه
كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتين في جهة في جسم واحد احدهما بالذات والآخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه سفينة متحركة بحركة البحر
كل يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل احدهما بالذات والآخر بالعرض كحجر يحمل الانسان يمشي فانه يحس بثقله وهو
ميله بالذات ويحس الهواء منه وهو ميله بالعرض لكن للانسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين احدهما بالطبع والآخر
بالفسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين في جهة في جسم واحد احدهما بالذات والآخر بالعرض كحركة الشخص بنفسه سفينة متحركة بحركة البحر
اشد ميلان من الاضغراف في الكيف كالتكاثر والتحلل فالاكثف اشد ميلان للهبوط من الالطف بالعكس للصعود وفي الوضع
كأنما مخرج الاجزاء وانفاسها وقد يختلف ايضا باستنساخا رجة من ردة فوام السافة وغلظه واما الفسري فيجب ما اثرنا اليه اذا
نقد ذلك فاعلم انه اذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل فسري ويقاوم السببا اعنى الفاسر والطبيعة فان غلب الفاسر
وصارت الطبيعة مفهورة حدث ميل فسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في افئدة قلبه لا قلبه لا فخذ
الميل الفسري في الانقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل الفسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يحدث
الطبيعة ميلها مشوباً بالاضعف الباقي فيها ويشد بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل الفسري قريباً
من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى فمثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والفسري كما اثبتنا هذا الحجر المرعى
حالي صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث حرارة المنعشة فيه من تأثير غيره حيث يبطل البرودة
المنعشة من طبعه الى ان تزول تلك الحرارة باستنساخا رجة شبيهة بفقد انبعاث البرودة من طبعه فانه لا يجمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابداً مكثفاً بكيفية واحدة متوسط بين غائبي الحرارة الفريية والبرودة الذاتية نارة اميل الى الارتفاع
فتسمى حراره وتارة اميل الى تلك فتسمى برودة وتارة متوسط بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تغلب الحرارة العارضة

والطبيعة مع ما يعاينها من الامور الخارجية كالهواء المبرد والحرارة لذلك الماء فكذلك لا يجمع في جسم ميلان بل يكون دائما ذائلا
شديدا وضعيفا فليس اوطبعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كانه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري
للجبر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسرية للماء ان خلوص الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حاله سكونه بين الحركتين
الصاعدة والهابطة للطبيعة وكما في الحلقه التي تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلوص الماء عن رتبته من الحرارة و
البرودة غير ممكن لان بعض الاضداد يجوز خلوص الموضوع الفاعل عنها وبعضها لا يجوز خلوصها عنها وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين
الى جهة واحدة احدهما طبعي والاخر قسري اما الجسم الابداعي المذكور على كماله الاثم من غير عائق عن ميلها الطبايعي كالافلاك في
حركتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاه وهي غير اجازها كان ذلك مستغلا لان قاعده الامكان
الاشرف ذلك على انها في أقصى الممكن من قوتها الطبيعية فيولها بالغة الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها
حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الجواهر فان الهواء يقاوم في ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج
يوجب سرعة حركته وعاشرها ان المعنوية من المتكلمين يسمون الميل اعنادا ويقسمون الاعناد الى لازم كاعناد النشيل الى
السفل والخففة الى فوق وغير الطبعي مختلفا ومنهم من جعل الاعناد في الجسم واحدا لكنه يسمي باسماء مختلفة بحسب الاعتبار فسمي
اعناد واحد بالنسبة الى السفل ثقالا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص فذهب بعض آخر الى انها
متعددة متضادة لا يفهم بمجموع واحد اعنادا بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائي على ان الاعناد لان ما كان او مختلفا غير باق
وقال ابو هاشم بل للارزاق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم وقال الجبائي ان الاعناد لا يولد حركة ولا سكونا وانما ولد
الحركة فان من فتح بابا او دبر حجرا فانه لا يتحرك به ولا يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد كونه
في المقصد وبوهاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعناد واستدل ايضا بان حركة الراعي متاخرة عن حركة الحجر المرمى لانه ما لم يستفيع
الحجر فجزئه انفع انتقال يد الراعي اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لانه ان اردنا التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا
يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقه التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والارزاق
الانقضاء وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان ينحرف البدن فحركة الحجر دون العكس
فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعناد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها
بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليد اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركانه وتوليد
عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وتوليد الالام بشرط توليد تفرق الانصاف والاصوات بشرط توليد المصاكنة هذا تقر
مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانما يشتد ويضعف الشدة والضعف
يوجب تبدل الشيء لذاته فاما على غير ذلك البقاء في كل جسم بشخصه وانما الباقي في كل جسم شخص هو الطبيعة الجوهرية المقومة واما
الله استدلل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من ان يفعل الايضال لانه الحركة والمدافع اليه والمدافع هو
بعينه الموصل اليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي جود الميل ان الوصول ولا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء
الحركة بل استحالة تمامه لان المستند للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعيا وان اوقر او ارادة وهو غير باق في زمان
الوصول الى المطلوب فلا يمكن الميل الحركة اليه لاستحالة تحصيل الحاصل وحاد بعشرها ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض
افرادها تدريج وليس كالحركة التي لا يتصور الا تدريج بالشيء كالابن والكه وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصول لان
الحدود مطلوبة غير منقسمة في الحدود والموجود في حد غير منقسم كان في آن وان استمر قبله وبعده ايضا وانما بعشرها ان لا تقا
بين الثقل والخفة اذ الثقل يجب حركته الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الاخر قالوا
الموجب تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتقاعلا وقد علمت ان السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة
انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل بما منعهما جميعا في ذلك الزمان
الافق الطرفين فلو ان اوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قادمه الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي
وقد احدثه الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري **فصل** فيما يطرأ دخوله في كنفية المسيرة وليس

منها من ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الأمور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استوائها وهما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع بل ابل اخر من صلابة او لين
او حرارة او برودة او غيرهما فليس من هذا الباب اما اللين فله صفتان الانتعاش الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تغير في سطحها
وهو من باب الكيفية المختصة بالكيفية وليس اللين نفسهما بين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بل
وهو محسوس شابه فاللين عبارة عن استعداد نام نحو الانتعاش وكذا الصلابة امور به صناعية وهو عدم الانتعاش وبعضها وجود
فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما النعوم فظاهرهما الشكل فقد علمت اما المقاومة
فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الرق المنفوخ صلبا وكذا الرياح لها به بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال
والاستعداد واللا استعداد ليسا مما يدل على المحسوس فضلا عن اللين فالصلابة واللين من باب الكيفية الاستعدادية واما
سائر الكيفية الحاصلة بالامتزاج بين اوتل الملوينات اعني الاربعة الفعليين والانفعاليين فاللائق بذكرها موضع اخر
حينئذ لتعمل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفية المذكورة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكن المذكور في الملوك
لكن اخرها لكون البحث عنها مختصرا في اولنا اردنا ان الكيفيات المبصرة بهذا الموضوع استمداد من فاعل الخبز والجود واستعمال
الانفاضة العلم واكمل الوجود **الباب الثالث** في الكيفيات المبصرة وفيه فصول **فصل** في اثبات الالوان

بعض الناس الى ان لا حقيقة للون أصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كانه قوس فرخ وانها له وغيرهما فان البياض انما
يختل في مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جدا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فانه
لا سبب لاختلاط الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغارا جردية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمحور من البلور و
الزجاج الصفا واما المواد فمن عدم غور الضوء في الجسم كثافته وانما اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع الى النور والاشارة
الى الظلمة وباقي الالوان فمختلطة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وبما يسند السواد الى الماء نظر الى انه يخرج الهواء
فلا يخل نفوذ الضوء الى السطوح ولا جل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحفون على انها كيفيات متخففة لا متخيلة
وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصورة المذكورة بذلك الاستبانة في تحقيقها وحدتها باسباب
اخرى التي هي باسئالات المواد واعلم ان الشيخ ذكر في فصل نوايج المزاج من ثابته الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه حصل
بغير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فق انه لا شك في ان اختلاط الهواء
بالشفق سبب لظهور اللون ولكن انما يدعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه بوجوده احدا كما في البيض السلق فانه يصير
اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخللا وهو ابيض بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اقل وثابتا كما في الدواء المستعمل
بلين العذراء فانه يكون من خلط في فيه مرداسنج حتى الخل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غايته الاشفاف ثم يطبخ المر داسنج في ماء طبع
فيه القلي ويبلغ في تصفيتها ثم يخلط الماء ان فينقذ فيه الخل الشفاف من المر داسنج ويصير في غايته الابيضاض كاللين الرابع
ثم يحفف بعد الابيضاض فليس ابضا ضة لانه شفاف مفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يحفف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه
يبيض بالطبخ بالنار لا بالسخن والتصليب مع ان نرفق الاجزاء ومداخله الهواء فيه اظهر وثابتا كما في الدواء المستعمل
البياض الى السواد حيث يكون نارة من البياض الى الغيرة ثم العودية ثم السواد ونارة الى الحمرة ثم القشرة ثم السواد ونارة الى
الحمرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض الا
في طريق واحد ولو يكن لاختلاف الالوان بالشفقة والضعف لهما وابعهما انعكاس الخضرة والحمرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم يكن
اختلافها الا لاختلاط الشف بغيره لوجب ان لا يعكس من الاحمر والاحضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا يعكس بحكم التجربة هذا
للتجسس ما افاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض
اقوى من دلائلها على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركيب
السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والعجب ان صاحب كتاب الموافقات لم يعم
سوء فهمه وسوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة ان اختلاط الهواء

بالشف على الوجه المخصوص سبب ظهور لون ابيض ولون البياض ان ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبها الى السفسطة
حاشاه عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلج والسواد لا ينسلج ودفع بان قولهم للاسود ان ينسلج
البياض ان ينحو اليه على سبيل الاستحالة فيه صادق اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان غوايه على سبيل الانصباع فنبه الصبيغ
المسود لما فيه قوة قابضة فتخالط وينفذ والمبعضا غيرة فاذة ونقل عن اصحاب الاكبر انهم يفعلون محاسنا كثيرا برصاص مكس
ودرنج مصعد وذلك بطل ما قالوه ودعا متمسكا بان مادة البياض قبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة
البياض عارية عن اللون ودفع بان يجوز ان يكون الحقيقي مفادقا والتجلى لازما لزال سبب الالوان ولزوم سبب الثاني قول الاشبهة
ان الفال ما دام انصافه بلون لا يمكن انصافه بلون اخر فمادة البياض ما دام بياضا لا يمكن ان ينصف بلون اخر وكذا في السواد وما
الالوان بلا في فان فرق بان اصلاح السواد عن محل غير ممكن كان رجوعا الى الوجه الاول والاصلاح البقي وعدم اصلاحه من ضعف
الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلج ورب عدمي لا ينسلج كالعدم والبصر حيث ينسلج الوجودي ولا ينسلج العدمي وربما
احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل للشيء ان يكون عاريا عنه فحل البياض بحجبان يري عن الالوان كلها والجواب ان
الصغر كادته لا يقبل ما سوى اللون الابيض لكنه فلا يلزم الاعراضه عن غيره لك البياض وان ارد بالقبول الامكان الجامع
للفعلية معنا الكبرى وهو ظاهر وربما قيل لو كان الفال للشيء ولجب الاختلاف عنه لكان منع الانصاف به واللازم بطلان ذلك
المزوم وهو منسحق بالالفظة مشروطة فلا يلزم الامتناع الانصاف ما دام قابلا وذلك حتى مستحتم اعلم ان كل ما يحدث
من الالوان بسبب طبع صناعي او نفع طبيعي وبالحيلة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة في محل وان كان بعد
مكانه فهو لون غير طبيعي كاللون والفرجة والزجاجية والوان المسحوقات المشعة كالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا العنبرين
موجودان لكن احدهما مادي حاصل بالفعال للمادة والاخر من تعينات النور الحاصل واختلفا في ظهوره على الانصاف باختلاف
الظاهر ثم ان للفالين يكون السواد والبياض كيفيتين حقيقتين ومنهم من زعم انهما اصل الالوان والبنواي بالتركيب ذكر في بيان
وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان هي السواد والبياض والحمر والصفرة والخضرة والبنواي بالتركيب بحكم المشاهدة
ولا يخفى ان المشاهدة انما تفيد ان التركيب المخصوص بفعل اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون
لحقيقته مفردة فلا فصل في النور المحسوس واعلم ان النور ان ارد به الظاهر بانه والظاهر لغيره فهو مساو للوجود بل لغيره
فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسم بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية
والواجب تعالى نور الانوار غير متناهى الشدة وما سواه انوار منتهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو اشده منها وان كان بعضها كالانوار
العقلية لا يفتأ نارها عند حد الكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث الوجود لا تخفى نور لكن تشوب
بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرحنا للحكمة الاشراف وان ارد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الانصاف فاختلوا
في حقيقة فهم من زعم ان عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم ان جوهر جسمي انما ينبغي علم من يرى انه عرض ان يعلم ان ليس
من الاعراض التي تحصل بالفعال للمادة وبلاستحالة بل يقع دفعة من المبدأ الفياض في محل قابل اباه اما بمقابلته واما بانه وكذا ينبغي
على من زعم ان جسم ان لا يذعن ان ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تتفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير
جسميته يكون خاليا عن الكيفية التي تعالها كالبسطة كالرطوبة والبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة ومثالها وكذا عن
الكيفية الفعلية المنقضية لتلك الانفعالات كالحركة الموجبة للحركة الى فوق وللغربي والجمع وما شابهها وكالبرودة
الموجبة للثقل والكثافة ومثالها بل لا بد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة بلاستحالة وانتقال لكن ان جسم اشبه بهن ان
النور اجسام ضعا تنفعل عن المضي وبمصل المستضي وذلك منع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الازالة لا
ينفصل اجزائها عن ابدانها دائما ولا يلزمها الذبول والانقراض وخلوها من تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة
التحليل مع ايراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون اجسامها اجساما مستقبلة غذائية كائنة فاسدة وذلك مح في الفلك كجوان
واما الذي ذكر في كتب بعض الابطال مذهب الفالين يكون الانوار المبصرة اجساما فافوخه الاول ان لو كان النور جساما
لكانت حركته طبيعية وحركته الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم كل جهة كانت له والثاني

ان النور اذا دخل من الكوة ثم سدناه فضعه فذلك الاجزاء النورية اما ان يبقى او لا يبقى فان بقيت فبقيت في البيت او يخرج
 فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو محال لان السد كان سببا لقطعها فلا بد ان يكون سابقا عليه بالذات وبالزمان
 وان بقيت في البيت فليكن ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم يبق فليكن ان يكون تحت جسم بين جسمين
 بوجوب انعدام احد ما وهو معلوم الفساد والثالث ان كونها النور اما ان يكون عين كونها اجساما واما ان يكون مغاير لها
 والاول بطلان المفهوم من النورية مغاير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام
 حاملة لتلك الكيفية فتفصل عن الخلق وتصل بالمستضي فهذا ايضا بطلان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان
 لم تكن محسوسة كانت ساوية لما ودانها وجب انها كلما ازدادت اجتمعا ازدادت ستر الكون الا بالبعكس فان الضوء كلما ازداد قوة
 ازداد انظما والاربع ان الشمس اذا طلعت عن الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع
 الى وجه الارض فذلك الخطط اللطيفة لا سيما والخرق على الافلاك منع اقرب وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بينا في كتابنا
 على حكم الاشراف اما الوجه الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوته بالحر كونه بل مما يوجد دفعة بالحرية واما
 الوجه الثاني فلما قيل ان يقول ان قيام المحول بلا مادة انما يكون بالفاعل لجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب للمانع عن الافاضة
 طر المانع لم يقع الافاضة فتعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لو يكن بشركة المادة فكذلك عدمه عند انسداد الباب عن
 الافاضة فتعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا او جوهر او اسرها جميعا ان النور مطلقا ليس له
 من جهة اتقال المادة وشركة الجوهر كسائر الجواهر والاعراض الاتقاليات ولذلك لا يستعمل شي منها دفعة لوضوح حجاب بينها
 وبين فاعله الفاعل على الابد زمان وعقيب استحالة واما الله ذكره ثالثا فجوابة ان المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والهيبة
 في الوجود فكيف الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم عين جسمية فاذا ذكره مغايرة من باب الاشتباه بين مفهوم
 الشيء وحقيقته والاشتباه الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال المفهوم من الموجود غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم
 معدوم ولا يعقل وجود معدوم والحل فيها جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهوم المتخالف قد يكون في الاعيان
 فاننا واحدة من غير غيرة في وجودها واما المذكور ايضا فلان منبأه ايضا على الانقضاء والقطع لساقه لا على مجرد الجوهرية واما
فصل في حقيقة النور اقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعرفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه
 شفاف واما بانه كيفية لا يتوقف الا بصا بها على الا بصا بشيء اخر تعريفها هو الخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعرفون
 بانه كيفية اختلفوا فيهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
 والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتب الغيب والبعد عن الطرفين فاذا الف الجسم شبه من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو اكثر
 ظهورا من الاول وظن ان هذا بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الجسم الدليل على ان ظهور بعض الالوان
 بالدليل المظلم دون النفا والضعف الجسم في الظلمة فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذا قوى البصر بنور السراج لم يراها وكذا النسبة
 لمعان السراج الى لمعان القمر ونسبة لمعان النور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس
 والسبب في ما ذكرنا من ضعف الجسم من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور والنام اللونها وذلك بعينه البصر في الخفاء
 لونها لا الخفاء في نفسه كما اننا نحس بالليل بلعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الجسم ضعيفا في الليل بعينه ظهور تلك الالوان
 فلا يحس بها ثم اذا قوى النهار بنور الشمس لم يحس مغلوبا لظهور تلك الالوان فلا يحس بجسم بها هذا بيان مذهبهم اقول
 لا بد ولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او فضل الظهور فنقول من قال بانه فضل الظهور فهو لا ينجح
 ان يرد به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني بطلان لان كان الضوء امر عقليا واضحا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا
 اصلا لكن الجسم البصر يتفعل عن الضوء ويضرب بالشدة منه حتى يطل والامور الذهبية لا تؤثر مثل هذا الناثر فثبت ان الضوء
 عبادة عما هو جابا لظهوره فيكون امرا وجوديا لكن في الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليفنا على
 ضوابط الاشرافين عند معاوماتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الراي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة
 عن نحو وجود الجوهر المبصر كحاضنة النفس في غير هذا العالم واما الله في الخارج فلهذا يربط وجوده على وجوه اللون

والكثرة الاستدلال على مغايرتها فوجه مقدّمه الأول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون وصفه نسبة او عين
والاول بطلان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون مستتباً الا في آن تجده والثاني ان
كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لظهور الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور
فذلك نزاع لفظي وان دعي ان ذلك الظهور يتجدد حال نسبة هذا بطلان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثالث
ان اليأس قد يكون مضيقاً مشقاً وكذا السواد فلو كان ضوءاً كل منهما عين ذاته لم ان يكون بعض الضوء ضد البعض وهو محال لان ضد الضوء
الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليها الضوء فيها متغيراً ولو
كل منهما بدون الآخر الرابع ان الجسم الاخر مثلاً المضي اذا انعكس منه الى مقابلة فارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء
واللون معاً اذا فوجئ بحجر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعانا ساذجاً فان قيل هذا البرق
عبارة عن اظهار اللون في ذلك المقابل فتقول فلماذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه اخفى ضوء المنعكس اليه وباطله واعطاه
لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مقدّمه بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو وصفه حقيقته من شأنها ان ينسبها
الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقوله بوجوب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنه ما مغاير ان بالاعتبار كما ان
المهبة والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاصها من بعض الاجسام والظلمة
عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكمية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النور
وحامل غيره على انحاء مختلفة وقد مرّت الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تراكيب الانوار
فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف ولا يعبر فيه
امتزاج ولا شوب مع عدم اوظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو ايضا مندفع بما تقدمنا وبان الالوان وان لم يكن غير
غير النور لان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات
وتبرجات كثيرة تقع بين اعداد من النور وامكانها وفعاليتها وقوتها وضعفها واصولها واعادتها واعداد من الظلمة اعني عدم ملكة
النور وامكانها وفعاليتها وقوتها وضعفها واصولها واعدادها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر او متعلقة بها والمادة متغير
الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس عجب ان يحصل من ضرب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي
نراها فيقع تلك الانقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بان الضوء غير المتوفى لم يقل بان كل ضوء
عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين المهبة لم يقل بان كل وجود عين كل مهبة بل يزعم ان لا يطرء وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود
فالالوان متخالفات الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الالوان لا بما هي النور كما ان الموجودات متخالفات الاحكام وبعضها الشا
متضادة لكن بما هي مهيئات لا بما هي موجودات مع ان الوجود والمهبة وكل النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تدبّر كلامنا مع
ذلك واما الوجه الثالث فنبيل دفعه سهلاً بما بيناه وكذا الوجه الرابع بادنى اعمال رؤيت فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف
اللوعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللوعان فالواقع على المقابل من عكس المضي اللون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور
الضوء واللون او قصور استعداد المقابل المقابل وقد يكون كلاهما قوتها وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكس
طويل وكون المنعكس من الجسم المضي الجسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صفاته فان الصقيل قد يكون ذا لوء وضوء لكن المنعكس
منه الى مقابل ليس الا ما حصل من غير آخر يتوسطه على نسبة وضعفه مخصوص بينهما لهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه
فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك المنير لا من المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا اجساماً صقيلاً لا يقع فيه
حكاية منها او من احدهما ايضا **فصل** في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبرق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما عشت
بالفعل عند حصول الضوء المضي ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابلة كالشمس يضيئ ضياءً والا ففرض كالفرد يضيئ نوراً
اخذاً من قوله تعالى الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً اي ذات ضياءً والنور واللوعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو ايضا ذاتي
وعرضي والاول يسمي شعاعاً والثاني كما للمراه يسمي برقاً وربما يسمي العرضي لمحصل من مقابلة المضي لذاته كقوله نوراً ووجه الاشارة
الضوء الاول وان كان من مقابلة المضي لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل

وكذا سائر
الالوان

للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بعينه وبين المضي بالذات وليس ظلا أولا وثانيا وهذا يستلزم الظلمة
 على الضوء بمزجته الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدوى لا نانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا اغمضناها في الظلمة
 لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون كهيئة من الجسم المظلم ولا نالوقد دخل الجسم من النور من غير ان يضاف صفة اخرى ولا اضافة قوة اليه
 لم يكن خاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبا محضاً واعلم ان اللون غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة
 عند الشيخ واتباعه والدليل عليه اننا نراها في الظلمة فهو ما لعدوها او لوجودها عن الابصار والثاني بطلان الظلمة عدمية والهواء
 نفسه غير مانع من الرؤية كما اذ كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فاذا صار المرئي مستنيراً ايسره ولا يمتنع الهواء الواقف
 بعينه وبينك وبما بين هذا المرئيد غير حاصر لاحمال شئ اخر وهو عدم شرط الرؤية وبدفع بان اللون اذا كان في نفسه من كونه كهيئة
 المبصرة عند وجود الجسم الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرتباً ولما قيل ان يقول لا شك ان اللون له مهبة في نفسه
 وله ان يصبح ان يكون مرتباً بالفعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وبالحكمة للجسم ان يثبث استعداده ان يكون له لون معين ووجوب
 ذلك اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون الموقوف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اولا ولا
 ان يجعل هذه المسئلة منفردة على مسئلة كون اللون عين الضوء فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجوداً حاله الظلمة وان كان غيره امكن
 ان يكون موجوداً في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار في نفي وبما ينظر ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالألوان
 التي تلعب بالليل ونفي الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطاً لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان المضي مرتب سواء كان المرئياً
 في الظلمة او في الضوء كما نراها سواء كانت في الضوء او في الظلمة واما الشمس فاما لا يمكن ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت
 لم يبق الظلمة واما الكواكب اللوامع فاما نرى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غلب على ضوءها واذا انقفل الجسم عن الضوء القوي
 لا جرم لا يتفعل عن الضعيف اما في الليل فليس هناك ضوء غلب على ضوءها فلا يرى وبالحكمة فصور ورثها غير مرتبة ليس لتوقف
 على الظلمة بل لما ذكرنا ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب **الباب الرابع في كنهية السموعة وفيه فصول** فصل
 في علل حدوث الصوت علته القريبة موج الهواء وسبب الموج اساس عتيق ونفري عتيق كرفع النفادة وقلع الكرابس فحصل
 من كل الامر موج من جهة انقلاب الهواء من الفاعل وانسلاطه من الفاعل الى الجائنين بعنف شديد فليزم المتبادر من الهواء ان يتبادر
 للشكل والموج الواقع في المنقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي
 عند الصماخ وليس الصوت نفس الموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القطع والفرع كما ظنه آخرون فان الموج محسوس باللسان لا يشد
 منه وبما صرف عن الصماخ فائدة القطع والفرع محسوساً بالبصر بنوسط اللون ولا شئ من الاصوات محسوس باللسان والبصر فليس الموج
 بصوت ولا القطع والفرع وايضا الشئ قد يعلم منه انه موج او قطع او فرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عند ما يكون الابد
 المثلثة مجهولة وهي غير الصوت **فصل** في اثبات وجود الصوت في الخارج لاحدان يقول ان الصوت لا وجود له في الخارج
 بل انما يحدث في المحسوس من ملاصقة الهواء الموج واستدوا على ذلك باننا ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان
 اثر الجهة لا يبق في الموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهتها كما ان اليد تلمس ثقلها ولا يشعر بالجهة التي تلمس من غير
 ان يدرك الفرق بين وودده من اليمين او الشمال لانها لا تدرك الا من انتهى اليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع
 التمييز بين الجهات وكذا بين القرب البعيد من الاصوات علمنا اننا ندرك الاصوات كما وجب حيث هي فيكون موجوداً خارج الصماخ
 واعرض ابانا اننا ندرك الجهة لان الهواء الفارغ للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما يميز بين القرب البعيد لان اثر الحادث عن الفرع
 القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان ذات الصوت قد يكون على عين السامع ويجمع بالاذن الايسر لانداد في الاذن
 الايمن وله شعور بالجهة والثاني بان زبطه والاما كما ندرك الفرق بين البعيد القوي القريب الضعيف لكننا اذا سمعنا صوتاً من غير
 في البعد مختلفين بالقوة والضعف جانب بطن اختلافها بالقرب البعد فوالا لكن الاشكال بان بان المدرك والمحسوس
 وان يكون امراً موجوداً عند المدرك حاله ادراكه والموجود عند الجوه حاس لا يد وان يكون ملاصقاً له وهبته الصوت وشكله
 وان كانا موجودين عند السامع لكن صفى القرب البعد غير موجود بين عندها والتحقيق ان يقر ان نعلق النفس بالبدن بوجبه لعلها
 بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانا شئ واحد فعلقت بالنفس غلفاً ولو بالعرض فكما حدث فيه شئ مما يمكن للنفس ادراكه شئ

عن الحواس من الهبات ومقادير الابعاد بينها وبينها في جهة اخرى لها وغيرها فادركت المقصود كما هو عليه **فصل** في سبب ثقل الصوت
حدته ومعنى الصدا والطنين والحرف سبب الحجة صلابته المفروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها ووضوح
منفذ الهواء وقربه من المنفذ في بعضها فثبت عن هذه الاسباب هتة ينادى الى السمع على هذه الصورة وهي الزبرية وسبب الثقل ضد
هذه الاسباب وهي الهتة وكلتا هاتين محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس ولما الصدا
مخصوصه لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صلب كجبل او جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد ويصرف الى الجانب الاخر
ويكون شكله شكل الاول وعلى هتته كما يلزم الكره المرى بها الى الحائط ان يرجع الفقهري في محدث من ذلك صوت هو الصدا واذا
تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب تلك الانعكاس في الطرفين يسمى طينا كما يحدث فيما بين الطست المفروع طرفه بقاوع واما الحرف
فقد يعرض للصوت كهيئة بها يتميز عن صوت مماثلة في الحدة والثقل فتميزه السمع فلكل الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة
الشيخ ومعوضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارضة والمعرض في عبارة بعضهم اقرب والكل صحيح وجهه ان نسبة تلك
الهتة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فاما موجودان بوجود واحد وانما العرض في طرف التحليل
العقل لا في الخارج بان يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل الى الزبرية والهتة احزان عنها فان كل منهما ينفذ متميز صوت عن صواخر
تميز في السمع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالسمع احزان عن مثل الطول والقصر الطيب
وغيره فان التميز بها لا يكون متميزا في السمع لانها ليست بمجموعة لكن في كونها من الالكهيات نظرا فالاولى بان يكون احزان عن
مثل الغنة والجموحه بقى الكلام في دلالة قولنا متميزا في السمع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من السموات
دون الغنة والجموحه قال بعض العلماء والحق ان التميز في السمع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس السمع
بان يختلف باختلافه ويتحد باختلافه كالحرف بخلاف الغنة والجموحه وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد السمع وبالعكس ولا
خفاء في ان هذا التعريف وامثال الذي للحسوت تعريف بالاخصي بل المقصود من هذا توضيح للهتة الواضحة عند العقل وتبنيته على
خواصها **فصل** في تقسيم الحروف الى صامتة وموصوتة والى اتني وزماني الحركات الثلاث فقد عديم في الحروف وليست
الصوتية والمقصورة والالف الواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات مجازتها اعني الالف من الفتح والواو من الضمة والياء
من الكسرة وليسمى المصوتة المدودة وهي المتساوية في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى
صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذ لا يمكن قبل الواو وضمة وقبل الياء كسرة وليست الالف لامصوتة وطلا
على الفزة بالاشراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون ههنا من خواص الاجسام بل بالحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف والساكن
من امالة خرجة الى مخرج احد المدات فالى الالف فتحة والى الواو وضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالصوت
انما الخلاف ان ذلك لا يكون حتى يتبع الابتداء بالساكن الصامت ايضا اولدانه لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة
بجائزها فلا يصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان
من موصاة لغة العرب وينقسم الحرف باعتبار آخر الى اتني وزماني لان ان امكن تمديد كالفاء فزماني وان لم يمكن كما لطاء فآني
وانما يوجد اول زمان ارسال النفس كالف في آخر زمانه كافي غلط وما وقع في وسط الكلمة كجمل الامر في وعروض الالف
الصوت يكون بمعنى انه طرف له كالقطة للخط ومن لا في ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يتجمع عند
اللفظ الواحد منها افراد متماثلة ولا يشتر الحس باعتبار زمان بعضها غل بعض فبطن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت مع
الصوت المقصود بهي مقطعا مقصودا ومع الصوت المدود يسمى مقطعا مدودا الاول مثل الالف ففتح او الضمة والكسرة
والثاني مثل لا ولولي وقد بقى المقطع المدود بمقطع مقصود مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل ومع لما تلت المقطوع
المدود في الوزن واعلم ان الاختلاف الواضح بين الحروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف النوع
فهي انواع متغايرة يختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة اما التصنيف كما لا اختلاف يكونها ساكنا او متحركا متحركا
او مفتوحا او مغلوقا او مدغما فيه وغير ذلك واما التخصيص فيكون هذا الباء الذي يلفظ بزيادة الالف في وقت اخر او بلفظ
بغيره وفي وقت مخصوص ووضع مخصوص واما هذه المسائل التي بالعلوم الطبيعية **الباب الخامس** في الكيفية المدونة

والمتنوع ما وفي اثبات عرضية ما وفيه فضول **فصل** في الطعوم الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذات طعوم والاول هو النكه المسخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادم حسا فقط فان النحاس والحديد واما لما لا يخلل منه شيء بغرض في اللسان فيذكره ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيفه بفصل من اجزاء صغارا يظهر له طعم قوي واما الكحل طعم فسايط الطعوم الحاصلة في افراده ثمانية تسعة اقسام الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والنفة والعفوصة والغبضة والحوضه وذلك لان ذ الطعم اما لطيف الجسم القابل او كثيف او معتدل والفاعل في الثلثة اما حار او بارد او قوة معتدلة بينهما فالحار ان في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف فالحوضه وفي المعتدل فالفبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل النفة فالحرارة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحرافة اقوى على التحليل من المرث المالح كانه مر كسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملح مع الطه رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة اجزاء ارضية محترقة بابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعندال فانها ان كثرت امرت وما يدل على ان المالح دون المر في الحوضه ان البودق والمالح المر اسخن من المالح المأكول والعفص ثم الفابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوه والا فيها عفوصه شديدة الشرب فاذا اعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت الى الحوضه مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذافض ليس بليس بعفوصه ثم ينقل الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربا في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والفبض الحاض في اليمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والفبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والنفة في الهندباء وشبهه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انما مع ما عتدث ذوقا عتدث بعضها المسا ايضا فتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللسوي واحدة لا يتم في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز في الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفرق واسخان وبهيمى الحرافة واخر يصحبه تفرق من غير اسخان وهو الحوضه واخر يصحبه تكثيف وتجبيف وهو العفوصه وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزايد على هذا القدر فاللائق بايرادها في علم الطب **فصل** في الروائح المشو ليس لانواع الروائح عندنا السماء الام حجات ثلثة احدى هاجمة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة المرجين وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كايق طيبة ومثلثة من غير تحصيل معنى فصل فيهما وثالثها ان يشتق لها اسم من شأن للطعم فوق رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتدث مغايرتها للطعوم ينسب اليها ويعرف بهذا آخر الكلام في خواص الكيفية المحسوسة تبعاً لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فيقسم الى قسمين الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفية النفسانية ولنا في هذه الكيفية المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره بتحقيق وجود آخر لها ولغيرها واثبات ان لها كينونة صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الازداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الاجسام **القسم الثاني** من الاقسام الاربعه التي للكيفية القوة واللا قوة وفيه فضول **فصل** في انواعه انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان يفعل كما لمرضية واللبن وبهيمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا يفعل كالمصباحية والصلابة والثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعة وهذا القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر المشترك الذي لها حتى يكون نوعا مطلق الكيف جنسا لهذه الثلثة فقد ذكر امران احدهما انه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج وثانيهما انه المبكد الجسماني الذي بينهم حدوث ام حداث بمعنى ان حدوثه مترج به والثاني اولى من الاول لان الاستعداد من باب المضاف اذ لا يعقل بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم مشاوب للاقسام للثلاثة لان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما بهم بهائم ان القوة على الانفعال يترج بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة للمقاومة يترج بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كل والاقسام الثلاثة مشتركة في كونها مبادى جسمانية لحدوث حوادث مترججة يقال الشيخ في قاطع راس واما الجفلس الاخر من اجناس الكيفية التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يصور على انه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة

صحيح ومن بعض لكن ثمة الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم اجواز الطبيعة واقرة من جهة احد طرفي القبط فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل
المرض وان يصير غيره فقط كيف كان بل ان يكون قد برح قبول المرض على قبول الصفة او يبرح لا قبول الصرع والمرضية والهيئة
الصارية والهيئة الانصارية والصلابة المبرح فيها ان لا يتغير واللين المبرح فيها ان يتغير من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه
لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخل تحت هذا
النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجهامنه وهو الحق كما سبظهر لك وجهه فاذا اردت تلخص معنى جامع للضمين دون الامران
فيقال انه كبقية بهما يبرح احد جانبي القبول والاقبول لقابليتها واما بيان ان القوة على الفعل لا تصلح ان تكون داخل تحت هذا
النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولاً الى ان يعرف اتصال كلياً وهو ان جهات الفعل دائماً يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها
حقيقة فلها افضاء اثر اذا خلى وطبعه ولم يكن مانع بفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة دائمة عليها واذا فرضنا
قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة لايها واذا اعتبرت الذات والقوة معاً كان المجموع شيئاً آخران
كان له فعل كان فعله لازماً من غير ان ياتي استعداد له لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه
اولاً قوة الفاعلية لحصول ما يميز به كونه فاعلاً فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعلية بل لا فاعلية فليس للفاعلية
استعداد بل للتعلمية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت ما بيننا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء
فاعلاً بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصبره الشيء قابلاً للشيء بعد ان لم يكن **فصل** في تحقيق ما ذكرناه بوجه
تفصيلي قال الشيخ في قاطع غورياس لشك ان يتشكك في انه هل المضارعة في هذا الباب داخل من حيث ان لا يصير او
حيث يصير فان كانت من حيث لا يصير يكون المؤنثة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تاكداً حد طرفه ما عليه القوة
الانفعالية في ان يتفعل وان لا يتفعل لكن يعرض ان يصير استعداد من حيث يجرى غيره من الاشياء اذ لا يصح ان يوجد في
الاجناس الاخرى او يصعب ان كان من حيث يصير فان الشبهة الاولى شاكدة وكانت قد فهمتها ولست انفي بالقوة المضارعة
القوة الادنى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الاشد ولا الضعف بل هذه كمال تلك من جهة موثاة الاعضاء فسيبها
اليه نسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول ان المضارعة يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلاثة امر في البدن
وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صنعته بحيل المضارعة كعرف صناعة
الرفض والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكثافة وما يتعلق بالقوة المحركة
فهو ملكة يحسن بها تصرف الفعل على ادراك الغرض في المضارعة فهنا ان اما حالان ان ضعفاً واما ملكتان ان قوتياً وتمكنت
ولباساً من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو الباقي فهو امر في نفوس هو كون الاعضاء بحيث يصير عظمها وثقلها بهذا
من هذا الباب فتد ذلك الشبهة ونفرض ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون
الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا لا بالفعل كما المرضية او شديداً الاستعداد لان لا يوجد فيه وهذا كما لصحاحه بحكمة
فان هذه القوة اما ان يستكمل اخذ نحو النغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللامعة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية
انتهى وبما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها فطرة شديدة ومن حيث انها
فاعلة بسهولة وهي من حيث انها فطرة وهي من حال والملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة وهي من هذا النوع فان
كان الشفاء بان الذخيرة قوة ان يصير اشد فبقية قوة الصرع حاصله لكنها ضعيفة والذخيرة قوة الصرع اشد فبقية قوة الصرع
حاصله لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الامر من حاصله ولكلها في احد ما اقوى وفي الاخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون
في المهية او في العوارض فان كان في المهية او في العوارض فان كان في المهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات الشيء
فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجوداً آخر بل القوة القوية موجوداً واحداً وهو عينية القوة
مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخل في احد الجنبين اضعف ولها في الجنس الاخر ان كان الاختلاف بينهما
في العوارض فذلك بطور مع بطلانه بفقد المقتضى اوجه بطلانه فلا يلزم ان يكون قوة واحدة باقية بعرض له الشدة لا لقوة
اخرى انضافت اليها بل كبقية غير القوة تغاير القوة فيصير بها الشدة تاثيراً وفعالة وهذا محتمل واما بيان انه مع بطلانه بفقد

المقصود

والانقضاء

من مفعول
يجوز

المقصود ان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة غير داخل في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخل فان مثل
 الشيء اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضا تحت ذلك الجنس وما يجمع به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرية لها قوة شديدة على
 الاخران فلو كانت داخل في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانقضاء لزم نفوذها مجتسبين وهو محقق ثبت بهذا ان القوة
 الشديدة غير داخل في هذا الجنس **فصل** في تحقيق ان اللبن والصلابة من جنس من اجناس الكيف قد مرث الاشارة في قسم
 الكيفيات اللسبية الى ان احدهما اعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللانفعال والاستعداد طبيعي نحو الانفعال
 فليس احدهما بان يجعل عدما للآخر اولى من العكس فاذن ليس المقابل بينهما تقابل العدم والمملكة فهما اذن كقيمتان وجوديتان لكن
 لاحدان يقول ذلك الاستعداد والطبيعي بلزيم ثلثة اشياء احدهما عدمي والاخران وجوديان اما العدمي فهو اللانقضاء واما
 الوجوديان فاحدهما المقادير المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدما لانه علة
 الامر بن الوجود بين وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانقضاء كما سبق عبارة عن حركة في سطح
 الجسم مفارقة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداد لقبول الحركة لا في جسم طبيعي واستعداد لقبول ذلك الشكل لانه متكمم
 واذا كان كونه جسما طبيعيا ذاكية هو لعله لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ثابت
 لذات الشيء لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللانفعال
 لعله وجودية وليست محتمل ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد ولا ايضا ذوال وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد
 للانفعال علة وجودية حتى يكون ذوالها علة الاستعداد للانفعال فالاستعداد للانفعال امر وجودي فمن هذه المعاني تغلب
 على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة **افول** يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة
 قد يكون بامور عدسية ونسبية او بغيرها يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه اي كون الصلة بحيث لا يتغير تعريف امر وجودي بصفة
 عدمية وكون اللبن بحيث يتغير تعريفه لم ينزع من مقوله اخرى وهي مقولة ان يتفعل فكون اللبن والصلابة وجوديتين تحت
 هذا النوع من الكيفية اعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والاخر بوجودي واما قول القائل ان علة قابلية
 الجسم اللبن لقبول الانقضاء كونه جسما متكمما فمتنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النوع من الحركة على
 الشكل وهي الانقضاء وان كفاية قبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فاذا لم يكن الجسمية مع المادة الاولى والكيفية للانقضاء فلا بد ان
 من حاله وجودية هذا ما استخرج في دفع هذا الاشكال لكن في شيء آخر وهو ان الاستعداد واللا استعداد امور عقلية كالامكان
 والامتناع والوجوب نظرها فهي ما عدمية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة الاضافات تحت مقولة الاضافة فبقي
 الكلام في امورها منقضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة
 والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى يسمي الاستعداد بغيره وليس
 المتخلص عن هذا الابان ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه نحو قبول او اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية او شيء
 كيفية حصلت فيها حاله غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل للفرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا
 وغير نفس الكيفية ولا داخل في باقي المقولات **القسم الثالث** في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس وهي على
 الجملة منقسمة الى احوال ان لم تكن واسخة وان كانت واسخة سميت بالمملكة قيل الاقتران بينهما اقتران بالعوارض لا بالفصول اذ لا
 تغايرهما بالذات فان الامر انفسا في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما لهما لا فادافا هو بعينه مستحكما اسمي ملكة فيكون
 الشخص الواحد قد كان حاله ثم نصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيبا ثم يصير رجلا اقول من اراد ان يعرف فشا هذا
 القول فينبغي ان يظفر امر الحال والمملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض التي موضوعها النفس واما
 اذا صار العلم ملكة فلا بد ان يتجدد النفس بحره عقلي وبه يصير جوهرها فاعلا مثل تلك الصور وامثالها والفاعل كيف يكون تحت
 الهوية مع المفعول كيف هذا الاستحكام كالمملكة لما كان ولا حالا غير تحكم وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا
 فهما بان مختلفا شخصا كاولي واعلم انه اذا كان مفهوم المملكة يدخل فيه قوة ما وقدره ما محصول الصورة العلمية الثانية
 نفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشهر عندنا اخرى الحكماء وقوم من

قلهم انها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والمملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد
اصور حاصله وليست ايضا داخله في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة واما التي في الكميات بشكل الامر فيها على ما تكون
في تقسيم الكيفيات الى انواع محصورة في الاربعه فاذا اردت تعميم التقسيم بدلت النفسانية لكان غير محسوس ولا يؤخذ في حد المملكة القوي
والقدرة بل هيئة لا يحسن جعلها او يؤخذ لها قسم اخر فيقال اما حال او ملكة او امر اخر غير هذا المتدخل فيها الادارة الكلية لنفس
الاملاء وصورها الثابتة العلية فيكون كالا غير استعدادي بوجوب ثابت لا يزول ويكون قسم حال والمملكة واعلم انه ينبغي
نحت هذا النوع اعني حال والمملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية
فعدد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعة وسبعين ونحوها فلنذكر من الانواع التي خرجت العادة عن كرها هيئتها
كلالة مقالة الا العلم فان لشرفه وغرض سائله افرنا للشيء عن احكامه واحواله باعلى حجة واما سائر الكيفيات كالقوى و
الاخلاق فها تذكرها في فصول **فصل** في القدرة قدر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية لتعمل
بها يعين ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الامور
دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقا ان يصح منه صدور كل ما يشاء والامر يصح اطراف القادر على غير الباري جل اسم من الجبروتات
وغيرها قريب قادر ولو يصح منه الاصدار بعض قليل من الاشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية
متساوية نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا ضمت المشبهة الى الارادة اليها خرجت نسبتها عن كونها امكانية
الى احد الجانبين فصا تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع او راجحا ان يبقى الزود واما القدرة التي
هي عين المشبهة التي هي عين العلم بوجه الخيز والنظام الالهي في خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره
فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب جوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها العدم
العلاقة السببية والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله تعالى الى الموجودات كلها هذه النسبة الى الامكان فقط لانها
كلها بقدرة الله وجودت ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان
سواء رآه وادركه لفعل او تركه لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت حفعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط
فقد علمت ان نسبة القدرة التي هي في الحيوان الى القدرة التي هي في العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكل ما وجد في النقص
يجب في التام الا ما يرجع الى الفصور والصور من الامور العدمية والامكانية فلما أصبح اطراف القدرة على ذات الباري جل اسم
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشبهة عين قدرته وكذا العلم الالهي الاحكام بمعنى ان وجودا واحدا علم واردة
وقدرة وكلها موجودة بوجود واحد في صمد ولو كان الشرطي في القدرة ان لا يكون عين الاداة ولا مستلزمة اياها حتى يلزم ان
يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشبهة للقدرة لا لوجود ولا لعدم اذ لا بد ان يكون وقت كانت المشبهة غير المشبهة التي
لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى اخر خارجا بما تامة وبعضه من المعنى الذي وقع التعريف به
للقدره فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذ شرط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم
لزم كونها ناقصة فان القدرة اذا اكلت جهات مؤثرية ومبدئية وجب ان يقرب بالاداة وجب ان يوجد معها اصل
الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة **فصل** في الارادة وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون
معناها واضحا عند الفعل غير ملتصق بغيرها الا ان يعبر العبر عنها بما يفيد تصورها بالحققة وهي بغائر الشهوة كما ان مقاديرها
وهي الكراهة بغائر النفرة ولذا قد يربط الانسان ما لا يشتهي كشراب وداء كرهية ينفعه وقد يشتهي ما لا يريد كاكل طعام لا يفي
بضرها وفسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق يتأكد الى حصول المراد وقيل انها
مفارقة للشوق المتأكد فان الارادة هي الاجماع وتضميم العزم اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريد وقد يربط ما لا يشتهي كما ذكرنا
والفرق بينهما بان الاداة ميل اخباري والشوق ميل طبيعي قبل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بآداة المعاصي ولا يعاقب
باشتهامها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة النصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق الى الجمال
السمي بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفي جعل العدم والارادة من الافعال

الاخبار

الاخبارية نظرا لكون الاحراك لا تحتاج الى قصد اخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اخباري دون البعض تحكم لا يباعه
 الوجدان بل النظائر اذ اغلب الشوق يحقق الاجماع بالضرورة ومبادئ الافعال الاخبارية ينتهي الى الامور لا اضطرابية التي تصد
 من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اخبار فينبغي الشوق فبطبيعة القوة المحركة اضطرابية هذه امور منسوبة
 بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق النابع له سببا للفعل وقدرة عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة
 التي للأعضاء واما ارادة الله ففعل الحكاء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الامثل الاكل فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود
 النظام الاتم ويرجع لطرف وجودها على عدمها ارادة والعلم فيها ايضا اذ اننا كد يصير سببا للوجود الخارجي كما لما شئ على شأه
 جدا وضيق العرض اذ عليه نوسم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل باثر بعض النفوس بالهبة والعين التي علمنا شئ به بالتحقق
 واخبار الخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الالهي سببا للوجود الكائنات **فصل** في حد الخلق واسبابه الملكة
 يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الصفة
 واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتسب شيئا
 ولا يروى كمن يكتسب حرفا ويضرب بالعود ولا يروى في كل نقرة نقر بل ربما يتبدل في فعله اذ ادى لان مبدأ فعله هذا بعد
 احكام الملكة ليس روية بل شئ نسبتها الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شئ مخالف للروية وان لم يكن بخلاف العلم
 في كثير من الطبائع كالطبايع الفلكية او طبيعتها عين العلم والشعور بل روية والخلق كانه شئ متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة
 الفكرية وكما انه حاصل عقيب تعلم واكتساب فليس للافلاك والمبادئ خلق بل مبادئ فاعملها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق
 ايضا بل روية المبدئية للفعل بل كونه بحيث اذا اراد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكلك ملكة العلم للعالم ليس ان يحضر المعلومات
 بل ان يكون مفندا على ان لا يضاف معلوما من غير روية واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لاحالة وكل صفة وجودية
 فهي من حيث انها صفة وجودية كالسواء سميت فضيلة في العرف والاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات
 مما يوجب في كالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها البست كك بل يندب بها تلك النفوس شرفا وبها هي
 الفضائل للقوة العاقلة التي للانسان واصدادها هي الرذائل لها واما من رذيلة للنفوس الانسانية كالشر والفساد والفتور
 والجزيرة الا وهي فضيلة لبعض النفوس الصافلة فان افراط الشهوة كالميلها من رذيلة للانسان لكان نفسه لئلا تطفأ واعلم ان
 الحكمة بمعنى ادراك الكلمات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما زاد كان افضل واما غيرها من
 الملكات فلها طراف افراط وتفرط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لا في الطرفين اما الافراط فلان حصولها ضار
 لغیرها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضائل واما تفرطها فلان عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب نقدا ما يتوقف
 عليها من تحصيل الجزليات وهو الكمال العقلي واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادئ الاعمال
 الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد
 من هذه الثلث طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة وهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفتور والجبن ومن
 الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفتور والجور وهذا الطرفان رذيلتان
 واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجزيرة والغباء وهذا الطرفان رذيلتان واشتبه
 على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة هي عينها ما هو قيم الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما
 عملية وذلك الظن فاسد كما اشار اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال الجزيرة
 والغباء واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزء من الفلسفة بل الخلق
 هي احد الفلاسفة ان ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انما كهي ما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة
 كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس اذ انما وخرجها عن النفس ومعرفة السياسات المترتبة والمدنية وبان معرفة
 الامور التي لنا مدخلية في ادخالها في الوجود وخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست عزيزة بل متوفقة حصلت كانت
 حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم تفعل فعلا ولم تخلو بخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث

هي معرفة وبالجملة ان الحكمة العلمية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة
العلمية التي جعلت في سبيل الحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وافراطه ايضا ففضيلة كمال الحكمة
العلمية التي جعلت احدها الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبائن لساكن الاخلاق وافراطه كفرطه وذيله قسره الفرف
بين البابين واذ عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلاثة المتوسطة بل هي اجتماعها عدل ومقابل الجور في اي جانب كان من
الاطراف وهي المعبر عنها بالصلط المستقيم الواقع على متن الجبر او ما يوجب تخفيفا في عذاب الجحيم **فصل** في حقيقة الالم
واللذة الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالوه هو ادراك الملائم وادراك المنافي وزعم بعض الاطباء كجده بن زكريا
الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والالوه عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لا يمكن
لشي من اللذات والالام وجود دائم والخبرة ايضا بقوى هذا الظن فاننا شاهدنا جميع ما بعد من افشام ما يقع به اللذة
في هذا الالم اما غلبة اللذة بها عند اول حدوثها واذ استقرت زالت اللذة فكم من صاحب ثروة او جاه او مشيئة
لطيفة لا يكون لذته كذلة فغير شي نزوحه من منها لا بعد في حساساتها المتحذرة وكذا في الالم فان اكثر الالام
بل كلها اذا دامت ولم يتجدد شي منها لم يكن بها ثالم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممتنين بالجراحات والمصابين
والامراض فراح في كثير من اوقات انصافهم بها فلا بد من حل هذا الاشكال **فقول** اما سبب هذا الظن فذلك من باب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بدارك فهذه اللذات الحسية لان الابداد اكانت حسنة والادراك
الحسية هي التي لا يكون الا بالفعال الالته عن ورود الضد واذ استقرت الكيفية الواحدة لم يحصل انفعال فلم يحصل
شعور فلا تحصل لذة حسنة وغيرها الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال
واما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان قد يستلذ من النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشغلا فاما
ما بقا حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضررا لا شيقا والفرق وكذلك وبما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق
اليها ولا تقوى تحصيلها كما في غيب الخلال الشبه المشككة التي قد يغيب علمها حتى يتبين بان الاستلذ انما لها الاجل
زوال اولى لا تراج الفكري وكان اذا اعطى له مال عظيم ومنصب جليل لم يكن منفعاله ولا طائل الحصول حتى يتبين بان
حصول هذه الامور يدفع الالم للطلب الشوق مع ان كل هذه الامور لذبة فبطل هذا المذهب لا الشيق في دلتا الا بقاء
القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي ادراك الحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحصول للحاسة الذوقية و
بالعرفان الطيب للحاسة الشمية والشعور بالاستقام للقوة الغضبية والشعور بالمنفعة والافعال للقوة الظاهرة
او الموهمة وكل كمال فهو طبيعي وينعكس وكل شعور طبيعي للقوة فهو الشاذ ما لا يوافق في بعض القوى ان لا يلائم
الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذبا وانما وقع هذا الالم بسبب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرفت في كتاب سوطيقا ان هذا احد المغالطات اما بيان هذا في مسئلتنا هذه فهو
من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الموت فان الكيفية انما تحس بها مادام العضو اللازم مضافا
لها في الكيفية وينفعل عنها فاذا انفصل واستقرت الكيفية مزاج العضو لم يحس به اذ كل حس فهو باسئال له ما
لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا ينادى صاحب الدن بالحرارة الشديدة التي هي شدة من حرارة الحمى المحرقة وينادى صاحب
المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارئة عليها والال
مختصون ما يجري بحري الدق باسم سوء المزاج المستوي وما يجري بحري المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد بين ان السبب
عدم الالتداد بما يستقر من الكيفات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو
حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك
بل السبب حصول الكمال وهذا هو سبب اللذة انشأ في ذكره الفانون ان الوجد الاحساس بالمنافي وقال في الفصل الاخير
من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الادراك الملائم من جهة ما هو ملائم وقال في فصل المعادن ان
التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بما هو ملائمها هو الجبر واللذة الخاصة قال في المناظر في اللذة والال

حقيقان غنيان عن التعريف اذ كان التصديقات المكسبة يجب ان ينتهي الى تصديق غني عن البرهان وكل التصورات
المكسبة يجب ان تنهاؤها الى تصورات غنية عن التعريف وكان الغضا بالمحسنة لا يحتاج حقيقتها الى البرهان كعلم الانسان
بالمه ولذلك فصور هذه الامور المنقذة على التصديق بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل هي باحث لا بد منه وهو
معرفة الحال التي ينفذها من النفس الخسيسة بها بالذلة التي يضر ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك وبغيره كونه متفقا
لذلك الادراك هو معلول له او بشئ اخر وان لم يوجد الامع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الان لم ينضج عند
شئ من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب ان الامر ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الربط
غير موله مع انه محسوس لو كان الامر الغير الطبيعي هو نفس الامر لا سحالا ان يوجد مع عدم الامر وثبت ايضا ان ادراك المنافي حاد
لا يكفي في اقتضاء الامر انه شئ اقوال دعواه اولها بان اللذة والامر والعلم امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا لذاتنا
غني عن البرهان بل بما اولى بالغناء عن التعريف من القضية المحسنة بالغناء عن البرهان بنا في اعترافنا باننا بالجهل بامسار
كل منها عن العلم بالمنافي والملائم واتحاد سماع ذلك العلم ثم استدلالنا على ان الامر ليس نفس الادراك بالمنافي ولا
له ايضا فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الامر عين
الادراك بما يضاف الى الكمال ففي غايه الوضوح والافادة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو
ومن طبقة وانما عدمه من المناظر من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وامثالها بل هو امر عيني حقيقي بطرده بعدم
فهو نفس هوية الشئ وبه يتخصص كل ذي هوية والوجود مختلف في الاشياء وذوات المهيئات لان وجود الانسان مثال وجود
الفرس ووجود الماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت في انواع المهيئات كك ما يشهد وبضعف بكل
بنفس وجود كل شئ هو خبر له وكمال ذلك الوجود كمال خبر له وزوال ذلك الوجود منه شر له ووبال زوال كماله ايضا شر له
ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده او لم يدركه او ادرك عدمه او لم يدركه كك في الجادات وغيرها فان الخبر
او الكمال شئ وادراك ذلك الوجود او الكمال شئ اخر واما العلم والادراك مطلقا فليس كان بهذه النحى بعبارة عن اقتضا محض
بين العالم ومعلومه من غير حاجة الى وجود صورة ولا فله بكن منقسم الى الصور والتصديق ولا ايضا متعلقا بالمعتمد حين عدمه
ولا ايضا حصل علم الشئ بنفسه اذ لا اضافته بين الشئ والمعلوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة
المجردة عن المادة ضربا من الخبر والذات المجردة ايضا ضربا من الخبر من حيث تجرده ومرتبة الخبر متفاوتة فللمحسوس عن اصل المادة
وللخبرة عنها وعن الوضع والمفعول عنها وعن المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم
الانسان بذاته اذ كان بصورة فائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم ومعلوم
وعالم ايضا الصديق مفهوماتها الثلاثة عليها وقد يكون مماثلة لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كاللون
اللمعة والاصوات الطبية والروائح البهية والمطاعم الشهية والملائس الناعمة وقد يكون الصورة مضادة للعالم او بعض قواه
فالاول كشعور الانسان بصورة جهل وحققه ورذائله واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة
والروائح المنتنة والمذوقات المرة العنصة والملائس الخشنة فاذا تفرقت هذه المعاني فعلم ان الوجود في نفسه خبر وبها كما ان
العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود بشئ كان خبرا وبها لذلك الشئ والعلم عبادة عن ضرب من وجود شئ
لشئ فيكون ايضا كلاله لان يكون مضرا ومضادا لكمال اخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصولها لكان
كالا لهما لكن لما كان وجودها البرودة يلوجب زوال وجودها الذي ان كان لها فيكون عاندا اليها بالعدم لذاتها وكل صفة
يكون وجودها بشئ مستلزما لعدم ذات ذلك الشئ لم يكن كلاله بل شر وافر لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدوم لوجوده فشر
بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خبر له وذلك الخبر لا محذور لانه لما مر ان الوجود خبر سواء ادركه او لم
يدركه لكن متى كان ذلك الخبر نفس الادراك كان ادراكا هو محض الخبر كان لذته وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشئ كمال وقوة
كما يتصور في حصة من الوجود وكان تدركه لذلك الكمال الشديد بلا فاقة كان ملتبسا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له
لذته فاللذة اذن عين الشعور بالكمال وقرئنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذته ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالذات

بل ندعى بعد ما قد من المدمات ان الوجود خبر وادراك حصول الخبر للمدرك خبر آخر لذلك المدرك وكل ادراك يكون ذلك الادراك
 بعينه خبرا وبهاء للمدرك او لبعض قواه واجزائه فهو عين اللذة والبهجة لذاته او لاجل بعض قواه ولذلك اذ حصل للشيء امر وجوه
 يؤدى الى زواله وزوال شيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكه فادراكه عين وجود ذلك المبدأ وكل وجود من ذلك
 مضافا لشيء اذا حصل كان ضارفا لادراكه الضاربا لشيء المولى لا محالة ولو لم يكن ذلك الضارفا لادراكه لم يكن بعينه الماكما اذا فرغ من خبره
 جسم وزالت وحدته الانصالية كان ذلك شرا وخيرا له وليس بالمرء اما اذ وقع تفرق اتصال في العضو للمراسم وحصلت في الحس صورة ك
 صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شرا والمما واعلم ان
 التفرق عين نفس التفرق بوجه وعينه بوجه اذ كانت نفس التفرق لم يكن لما اذ لا الملمس ولا للعظم ولو لم يكن صورة مساوية لشيء
 المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا ايضا علمنا بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون المالمه ولا لذة لان ما خرج عن الشيء
 ليس كالمه ولا ضد كالمه بل لذة كالمه بالمدرك بما هو ادراكه لذلك الكمال واللام ضد كالمه بالمدرك بما هو ادراكه
 لذلك الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملام والملازمة نفس الادراك بالمنافى واما استدلاله على ان الالم غير الادراك
 بالمنافى واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافى بان سوء المزاج الطيب غير مولد مع انه منافى فجوابه بعد تسليم انه غير مولد
 الا ان اتم ان ادراكه حاصل لما هو منافى له فان الالم ادراك المنافى لذلك المدرك لا لغيره ففي الانسان قوى متعددة وربما كان منافيا
 بعضها مدركا للاخر من غير ان يكون منافيا له وعد ذلك بعضها منافيا للاخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الالم لان سوء
 المزاج البارد مما يوجب زوال الحس للمشي اذا لم يكن حس لم يكن له وان كان مدركا لحس اخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل او التعليل
 فان تخيل سوء المزاج وتعليله ليس مولدا للخيال والتعليل بل انما المولد هو الادراك الذي لحاصل ذلك المزاج اعنى القوة المسببة التي له
 ان كانت موجودة غير متبدلة ولا متغيرة كافي نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس مثلهما اذ اوجع لعدم الحس للمشي الذي له هذه الالفة
 وبما ذكرنا ظهر ان فاع اشكال اخر وهو ان المريض قد يلدن بالحملة وهي مما الالفة بل بمرضه ويتغير عن الادوية وهي مما الالفة
 ويتغيره فدل على ان اللذة غير ادراك الملازمة والالم غير ادراك المنافى ووجه الدفع ان الحلو ملائم لقوة الذوقية وليس قوة لها
 بالفعل بل قوة وكما لاها وكذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية واما عدم ملائمة الحلو لان ذلك ين
 زيادة الخلط الردي المنافى لمزاج البدن وهذا يوجب في ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا لاد هذا تفعا لاجل ادراكهما
 ولو فرض الادراك للحلو حاصل ولم يضر امر اخر كان خيرا محضا ولذته ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يضر امر اخر كان شرا محضا
 والمما والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا موزنا ويحيله الى خلط جديد يفتك به ويبقى البدن فلهذا ين الاخر من يحصل
 الضرر والانتفاع لا يجزى الادراكين الاولين **فصل** في ابطال القول بان المولد الموجه في الجميع هو تفرق الاتصال قال امام
 الاطباء جالينوس ان السبب الثاني للوجع وهو الالم الحسى هو تفرق الاتصال فان الحار مما يوجب لانه تفرق الاتصال والبارد مما
 يوجب ايضا اذ يبرز تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف الاسود في المبصرات يولد لشدته جمعه والابيض لشدته تفرقه
 والمرو الحامض يولد لفرط تفرقه والعصير لفرط تقيضه فيدعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية يولد لتفرقه بعنف من
 الحركة الهوائية عند ملاصقتهم للصماخ وبالحيلة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب في الوجع اقول لا شك ان
 لفظه اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحس فقط بناء على عدم تفرقهم بفقر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس
 لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضا كيفية مزاجية عند البه فبذلك الالم اما زوال اتصاله بوزن الال
 او زوال المزاج بوزن ودن المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم في جالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الثاني هو تفرق الاتصال
 وسوء المزاج المختلف سببا لمرض وغيرهم كجاعة من الماخرين عنهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلاهما يصلح سببا
 بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منهما احتجاجات واستدلالات عرضنا عن ذكرها مخافة الطويل الممل وتفاصيلها موجودة
 في شرح العلامة الشيرازي للفاطون واستدل في المباحث الشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوده الاول ان تضرر
 الاتصال برادف الانفصال وهو عدى فلا يصلح علة للوجع لانه وجودى الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان داسم
 الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاعتناء والتحليل لان الاعتناء والنمو انما يكونان بفقر الغذاء في الاعضاء والتحلل

وجود ملائمة
 المشجع

والخلل انما يكون بانفصال شي من الاعضاء لا يبق هذا الفرق لكونه في غاية الصغر لا يولد اذ لا يحس بالبه سها وقد صامنا لولا
 بدوامه لا نقول كل نفر وان كان صغيرا لكن جعلتها كثيرة جدا لان التقيد والنوشتي غير مخصص بخير دون جزء واذا كان كذلك فلو
 كان نفر لجزء البدن غير موله لكان كل نفر كقطع العضو كلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفرق غير موله
 لذاته بل اذا كان معه سوء من اج الثالث ان الفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الاثر من اخر اعنه بحسب الزمان واللازم بال
 لان قطع العضو متى حصل بالذات في الوحدة وباسرع زمان لا يحس بالذات الا بعد لحظة وبما يحصل فيها سوء المزاج الرابع ان الفرق
 الاتصال لو كان مولا لكان الحجة العظيمة اشدا بل لا من لبعه العفر لكون الفرق في الحجة اكثر والجواب اما عن الاول
 فبان الانفصال ونظائره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعدادها باسبابا وشروطا ليست اعداما
 مرفة لاحظ لها من الوجود بل لها فسط من الوجود ولهياتها تحصل في الخارج كسائر الهيئات الضعيفة الوجود ووجوها
 عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينزع منها عنوانها ومفهومها السلبية من جهة افراز تلك الموضوعات بانفصال
 قصورات واسئصا بها اياها لا لذاتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها
 لان كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عدالته من الشرور بالذات ومنه هنا يندفع الشبهة التي اوردتها بعض
 المشاخرين على الحكماء حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع اننا علم بالضرورة ان الال وهو ادراك المناسبات
 بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء ان ذهنا نذهنا وان خارجا فاجاب
 فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج وكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالفرق والعصى والصمير
 هي نفس تلك الاعدام فكذلك ادراكات تلك الاعدام اعني حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات
 ولهذا يكون الال شررا بالذات وان كان من افراد الوجود والحاصل ان حقيقة الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام
 الملكات هي بعينها حقيقة العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مهيأتها في الخارج وكذا حكم شرية الالام التي هي بعينها
 حضورها للشاعر وخبريتها في كونها متحدتين بالذات متغايرتين بحسب المفهوم كالمهيأة والوجود فانهم ذلك واعينهم
 به فانه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب بما ذكره بان الانفصال وكذا الفرق له معنيان عدمي هو
 ذوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة الانصالات والمصلاات وهذا هو المولد دون ذلك العدم او نقول المراد
 من الفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مراد للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فليزله لا محالة
 كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان
 كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هيئتنا المعداى الفاعل لاعداد العضو
 لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع كون الفرق العدمي بحيث متى حصل افطنى الال كسوء المزاج وهذا اجوبته
 جدلية والتحقيق ما ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فباننا لا نعني بكون الفرق الاتصال مولا ان نفسه موله او هو
 تمام علة الال بحيث لا يختلف عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من الفرق ان كانت في عضو حساس مع الفئات النفسانية السعوى
 به من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة ما لوقه لما من الوجود بما هو وجود ما لوقه مطبوع وكون الفرق اليمابشر ان يدرك
 من جهة كونه منافيا لكيفية العضو واتصاله فهو موله بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان
 هيئة العضو وما دونه كماله اللائق به وحيث ان لا يكون للفرق الواقع في الاعضاء والخلل صورة مدركية للحس او يكون قد رما
 يدركه من الصورة ما لوقه لا يولد او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقيته للصحة
 والقوة وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء الفرقات في الاحكام ظاهرة الاندفاع كيف للفرق الغذائى
 طبعي ثم في اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحصيل عندنا ان التغذية والتمية
 ليستا مستلزمين له لمدخله اجزاء الغذاء بين اجزاء الفتق والناسى كما سيجي في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم
 النفس واقول ايضا ان الانسان لم يكن له مخوض الوجود من بدو خلقه الى هذا الحد الذي بلغ اليه عمر الالهذا الوجود التخلي
 فيمكن ان يكون دائم الال لكن لما لم يدركه نحو آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النوع من الفرق فظن ان الال له ولذلك لو فرض

انسان قد ادرك ما لاهل الفسافة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الاعدام والنقائص ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لما
 وجبوا وما لا يخلو هذا النفق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي اثبتتها الطبيع التي نحو وجودها وجود تبدل حديوث
 في كل ان يوجب ذوال الحادث في الان السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالمر النفقة في هذا الوجود لما بيننا من ان القول الذي
 وجودها هذا الوجود ووجود الشيء غير مولود كما ان سوء المزاج لا حد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولد لهذا
 لذلك وما الله ذكر من عدم ناله مقطوع العضو دفعة الابد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مولدة فان القطع ان
 كان مع شعور به والنفات اليه كان مولد البنية وان كان مع عدم الشعور والنفات فلا يدل على ما ادعاه الا ترى ان من
 فكله الى امرهم شريف كالحائض في مسئلة علمية او الى امر خبيث ايضا كاللعيب الشطرنج او متوسطا كالبناء بوجع افوى او
 الوقوع في معرلة او الاهتمام بهم دنيوي ربما لا يدرك المر الجوع والعطش وكثير من الموديات وكذا حكم المسئلةات واما الجواب
 عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان المر السع العفرب ايضا نفق الانفصال فقط وهو ليس بل لازم لجواز ان يكون لما يحصل بوا
 الكيفية السببية من سوء مزاج مختلف يكون افوى تاثيرا من الحرارة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل الناشر
 الانفراق الانفصال دون سوء المزاج كما استشهد من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم بان سبب الابد الشدي
 في السموم ربما كان لاجل تظبعات كثيرة في العضوم وجود القوة المحبة واما قطع العضو فبغير نفق ولحد ومع ذلك
 ليس بالقوة المحبة التي للعضو المفصول بل للباني فيما كان المحل الباني الذي وصل اثر القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل
 قدرا من العضو الذي فيه اثر النفق الحاصل من ذلك السم واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح اما الذي ذكره الاطباء
 فيمكن تصحيحه بان المولد ليس بنفسه لفرق الانفصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جنسها الوجود والوجود كما مر
 الوحدة فوجودها مفهوم بوحدة الانفصال والنفق ضده وضد الوجود سبب في الال لانه ادراكه كمر هو الال واما
 مذهب مخالفهم وهو ان المولد هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المراجعة الى الوحدة الانفصالية كنسبة الصورة الى الماد
 والشيء في صورته لا باده فالحوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المراجعة لجنسها
 بلا مادة لكان حيوانا ضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة اتصال اخر
 بخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولد بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لان نفق اتصاله واما مذهب
 الشيخ ومن تبعه وهو الاصح الاخر فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادى فصالح كل منهما صالح الاخر وفساده فساد
فصل في ان المولد اى نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج المولد ان يكون حارا او باردا او طبيا او باسوا وان
 يكون مختلفا لا منفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفاعلية واورد عليه بان ان
 اريد انهما ليسا فاعلين والمولد بالذات فاعل فيشكل لجعل اليبوسة سببا لنفق الانفصال او كلها لكثير من الامراض
 فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط نفق الانفصال فلا ينحصر السبب في سوء المزاج الحار او البارد واما
 السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا يدل على كون الحار والبارد وتفرق الانفصال كذا وان اريد ان الوجع احساس مما
 والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الاعن فاعل وبما ليس من الكيفيات فيشكل تبصر الشيخ في مواضع من كنيته
 بل اطلاق القوة على انها من الكيفيات المحسوسة بل وابل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين
 فادراكهما من حيث هما كذا يكون الماد ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج الباس قد يكون مولدا للعرض لانه قد يتبعه شدة البصر
 نفق الانفصال المولد بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستقبه بواسطة الفقد بل للادام كثرة الرطوبة المحوجة الى
 مكان واسع واجيب بان ذلك انما يكون الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان
 سوء المزاج المتفق غير مولود ولذلك سمي بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصل في عدم الابدالم وذلك لانه عبارة
 عن الذي استقر في جوهر العضو وباطال المقاومة وصافي حكم المزاج الاصل في الانفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا المر
 وايضا المناقاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصل عند ودود الغريب ليعتق اذ الكيفية متافئة لكيفية
 العضو فيحقق الال وايضا الدق اشد حرارة من الغيب لان الجسم الصلب لا يتحقق الا عن حرارة فونية ولا انما تستعمل فيه مباد

اقوى مما يستعمل في الغيب لانها تروى الى و بان مفروض الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب اندق لا يجد من الهاب ما يجده
صاحب الغيب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المنق لا يحس به وايضا المستعمل في الشئ بشئ من الماء الغائر وينادي به
ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيعه ثم اذا استعمل ماء حار اناذي به ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده ونال به وذلك لما ذكرنا
وتوضح ذلك ان المناقاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للآخر فاذا كان العضو كهيئة فورد عليه
ما يضاهي كهيته فلا ينج اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كهيته ذلك العضو ولم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كهيته ان يهيئا
كيفية واحدة فلم يكن المناقاة حاصلة فلا يكون الا حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كهيته العضو فيكون المناقاة
حاصلة بين كهيته العضو وكهيته الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المناقاة فلاحتمل تحقيق الامر فهذا هو السبب ان سوء
المزاج المنق لا يورث سوء المزاج المختلف بولم هذا ما قيل اقول فيه شك وتحقيق اما الشك فهو ان قوام العضو الشخصي بالكيفية
الشخصية المزاجية فاذا ورد شخص آخر مناف لها في الشخص مساو لها في النوع وجب ان يبطل الاولى والا لزم اجتماع المشاهدين
بل المشاهدين في محل واحد فاذا بطلت الاولى فباي قوة ادركت الثانية واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصور المحسوس
حاضرة عند النفس وكانت ما لو قد النفس فينادي بورد الثانية الموجب لزال المما لوقفة وقوام العضو في كل وقت بكهيته اخرى
من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجب بل لا يدرك اصلا وذلك اذا كان حدثا
بالشديد مع فان الحادث منه او لا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وينافا في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحال غير مشعور
بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرة يكون مدركا ثم يسمر ادراكه مادام مختلفا **فصل في تفصيل**
الذات وتفصيل بعضها على بعض كل من اللذة والام فيفسم بحسب القوة المدركة الى العقلي والوهي والحيواني والحسي ويخص
في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فكل كيف العضو للاس بال كهيته الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة واما
الحيواني فكيف الذات الحواس والرجوة الحسول للظفر الانشام واما الوهي فكيف الظنون النافعة والاماني المرغوبة كما قيل
اعلم ان يحصل تكن غايه المنى والافقد عشنا بها زنا رغدا واما العقلي فلان للبهو العاقل ايضا كما لا وهوان يتمثل فيه
ما يتغلبه من الواجب فيصير بقدرة الاستطاعة ثم ما يتغلبه من صور معلومة ان الثانية المترتبة اعنى نظام الوجود كله مثلا مثلا
خاليا عن شوائب الظنون والادهام بحيث يصير عقلا مستغادا وعند من نصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه
الموجودات فيصير لا ذالذلة وملئذ في باب اللذة العقلية لاذلة فقط وبالحل الاشك ان هذا الكمال خبر للجوهر العاقل
وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملئذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الامر العقلي فهو ان يحصل لما
من شأنه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده واما من ليس من شأنه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا
الامر فاذن افاي سنا بين هذه اللذة العقلية والتي اسائر اقوى سببا الحس في العقلية اكثر كهيته واقوى كهيته اما الاول فلا
عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد ان لا يتناهي وجودها اودم فلا يقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود
المعقول والحس لا يدرك الا ما يتغلبه بالظواهر والفسور فيكون الكمات العقلية اكثر وادوم وانم وادراكها تلك فالذات
التابعة لها على قياسها وبجسب هذا يعرف حال الالام عند التنب لفق تلك الكمات واعلم ان اللذة العقلية اذا اكملت
فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها جوهرة عقلية لا كهيته نفسانية فان قيل الحس من اللذة والا لم ايضا ينبغي
عدم ما من الكيفيات المحسوسة دوز الكيفيات النفسانية اجيب بان المدرك باله الحس هو الكيفية التي يلبذ بها او يبتا له
منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والا لم التي هي الادراك فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا ما ذكره
بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة ليس المعنى العقلي السبي الالكنا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه
النفس او يبتا له وبما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان بق ان ما يعيد من جنس
الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في الال الادراك من حيث هي الال الادراك وهذه الموجودة
في الحواس انما بطلت عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق مهيئة العلوم على العلم كاي في العلم بالجواهر
معناه انه معقول من مهيئة جوهرة مع انه من الكيفيات النفسية فالعلم بالجواهر جوهرة هي من خارجي نفسا كاسمين في باب

في باب العقل والمقول فكذلك اطلاق المحسوس على الصورة الموجودة في آلة النفس فذلك الصوك لها كجفبات نفسانية
 عندنا وليس شيء منها محسوسا لاحد باحد الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالحواس لا توسط المحسوس والمحسوس بل في المحسوس الخارج
 عنه فان قلت فما قولك في اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارج اذ لو كان الابصار انطباع صورة المرئي في العضو
 المحسوس لزم فساد انطباع العظيم الصغير وغير ذلك من المفساد قلت مذهبا في الابصار امر آخر غير المذهب المشهورة
 فانه بمقتل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من جنس هذه الكيفية المسماة بالحسنة
 بل لونها وشكلها من جنس الكيفية النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بالابصار فبما المقول بالفاعل لا المحال بالمثل فليدرك
 غير هذا المحقق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعديا به غير هذا الوضع وما ينبغي ان يعلم ههنا انه نقل عن جالينوس
 انه قال ان اللذة والامر المحسوس في الحواس كلها وكلما كان المحسوس كثر كانت مقاديرته مع الوارد اكثر فكان الاله واللذة اقوى و
 الطف الحواس البصر لا يميز بين نور الشمس والنار التي هي الطف العناصر فلا يجر ولا يكون اللذة والادنى في البصر لا قليلا ولا
 اقل لطافة من البصر لان الالهواء المرفوع فلا يجر مصادرات اللذة والادنى في هذه الحاسة اكثر منها في البصر ثم الشم اقل لطافة من
 السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلا يجرم اللذة والادنى في الشم اكثر منها في البصر والسمع والذوق اغلظ من الشم لان
 الاله الرطوبة العذبة في درجة الماء فلا يجرم اللذة والادنى في الذوق اكثر واللس اغلظ من جميع الحواس لانه في قياس الارض فكانت
 مقاديرته مع الوارد اقوى وابطأ فلا يجر مصادرات اللذة والادنى فيه اقوى اقول ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف
 القلب كما فاذ ذكره يلزم منه ان يكون لذة الحيوان اضعف من اللذة الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقادير وكذا اللذة
 العقلية وكانه لم يدركها ثم المقادير وعدمها لا يمدخلها في اصل اللذة والامر بل لو كان في دماغها اذ لذة كل قوة بادوا
 صورة ملائمة لها ولها بصورة ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطيف
 اكثر اقوى الوجودات اقوى بالذلة ولا يتم ان ما هو اكثر فهو اقوى وما هو الطيف فهو اضعف ولا يتم ايضا ان النار اضعف
 العناصر والارض اقوى بل العكس الجميع اول واخر عند التحقيق فان وجود الحس والشبابين اقوى من وجود الحيوان والانسان
 ولهما افعال شافرة واعمال قوية لا يفقد على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق اجمالا وان كانت الخصوصيات
 احياديا وايضا الفلك وما فيه لا شبيهة في انها الطيف من العناصر وهي مع ذلك اقوى وافهم منها من غير شبهة فادراكها
 اقوى فيكون الذي فعل ان اللطف اقوى اذ ذلك فيكون اشد لاذ اوما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكها بالمدرك
 ان المراجيح الحولية حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم
 النار ولعلها ابتدأ اروح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجسمية ادراك المكنيا
 ثم المطعومات السموية ثم السموات والبصائر ثم المخلوقات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم والاهم
 النابعة لمدركاتهم **فصل** في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكك فيه قال في الفصل الثالث من المقالة
 السادسة من علم النفس من طبيعتها الشفاء الحواس منها ما لا لذة لتعلقها في محسوساتها ولا امر ومنها ما يلتذ وبها امر
 بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا امر فتش البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يشاء المرء بذلك بل النفس بالمرء بذلك
 ويلتذ وكذا الحال في الاذن فان ثالث الاذن من صوت شديد والعين من لون سطر كالضوء فليس تالهما من حيث السمع
 او البصر بل من حيث ليس فانه يحدث فيه المسمى وكل يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالان
 ويلتذان اذ انكيفا بكيفية منافع او ملاءمة واما اللس فانه قد يتال باليكيفية الملوثة وقد يلتذ بها وقد يلتذ وبها
 بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بغير الاتصال والمباشرة انتهى ما قاله الشيخ واعترض علي بعض شارحي القائلين
 وهو المسمى بقوله هذا في غايته الاشكال اما اوله فانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوس الخيرية هي الحواس فعبه
 في هذا الموضوع اما ان يكون هو ذلك او لا يكون فان كان الاول فيكون نافع كلامه في البصر والسمع وان كان الثاني فيكون
 قوله في غير السمع والبصر قوله فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس لمحسوس خاص يستحيل ان يدركه جميعها
 العقل كما ذكر بهذا وجع نقول كيف تصور ان يثق ان القوة الالهية الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للتصور المخط

واللون الموزي وأما لما قلنا ذلك من أفضحية اللمعة واللام فانه حد اللمعة على ما عرفت بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات المحسوسة لا النفسية وأما ما قلنا ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والملائم
اولا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر لا لوان المحسوسة لذة وادراكه للالوان المودنية اما وان قال بالثاني فلا يكون
لذة ولا ألم ولا لشم ولا ذوق وان كان لذة والملائم لبعض دون بعض كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محتمل لان هذه الحواس الخمس كلها
وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال السبجي والحجوي عند هذه المسئلة ان يوق الملائم للقوة الباصرة الالوان
للمحسوسة والقوة السامعة الاصوات الطبيعية وكل في باقى الحواس وان ادراكها هذه الامور لذة بناء على ان الادراك حضور
المدرَك للمدرَك واذا كان كذلك فيكون كل من الحواس لظاهرة له اللذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم
وكذا الامر وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لاشك ان الملائم
للحس هو لا بصراً فكيف علم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك مع انه حد اللمعة بانها ادراك الملائم فنقول ما نحن فلا نسمع على
ان في العين قوة مدركة بل المبصر السامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال
واما على هذه الشبهة فالعبدان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل ان تصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك
الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة اذا بصرت حصل لها الملائم
الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم فاما لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك
انها ادركت تلك الاشياء فلا حرج يحصل لها اللذة ثم اعرض على نفسه فيما اختاره من ان المدرَك هو النفس لا الحواس في هذا
التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقد على دفعه مع انه ادعى اولاً حقيقة كلام الشيخ فقال ما حاصله ان هذه المحسوسات
اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملائماً للحواس كان
ادراكها ادراك الملائم فقولنا بعد ذلك البصر لا يلدن بالالوان يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك
وذهب ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخفى اما ان نقول بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان قال بالاول
لزمه تسليم لذة البصر وان قال بالثاني لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة السمع لانه ليس الملائم لها الملوّسات بل الاحساس بها
وليس لها ادراك لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقاقرقي بعد
نقل كلام السبجي وقبه نظر اما فيما ذكره ولا فبالا لانه ان مذهب الشيخ ان المدرَك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرَك ولا حاكم ولا
ملتذ ولا مثاله عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكم غير النفس اطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز واستدراجها
الى الحواس من غلط المتأخرين كالامام الرازي ومن افقح اثره الا ان ادراكها يختلف في المدرَكات ما يدركها بذاتها كالكلبات
ومنها ما يدركها بواسطة الآلات وهي الحركات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك
لان الادراك حضور صورة المدرَك فيما يدرك ولا ينفك عن المدرَك الكليات بذاتها والجزئيات بالالوانها يكون حضور الكليات
في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الاحساس انفعالاً لحاسة بل انها عن محسوسها الخاص وجب
انفعال الآلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس يدركها حيث يتفعل الآلات عن محسوساتها كالذائفة والسائمة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك
كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلوى في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة الغيرة في آلة السمع ولا
يدرك لذة الصور المحسوسة في الجليدية ولا في ملئقي العصبين ولا لذة الصوت في العصبية المستفرشة وان كانت الماء
السمع والبصر يتكيفان بالكييفيات السموعة والبصرة لا لما قيل ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها الخاص وانفعال
آلات البعض في الاول كالذائفة والسائمة واما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم الا على طريق الندرة كما
اذ انظرنا الى ضوء قوي او خضرة شديدة فحدثنا النظر فيه فحولناه الى غيره فبقى الضوء والخضرة في الجليدية وكذا في آلة السمع
قد بقي تكيفها زماناً يسيراً كما يقال الصوت بعد في اذن فراد الشيخ ان الآلة الثالث الاول تتفعل عن محسوسها زماناً له
قد بقيت يدركها النفس فحدثنا اولنا والآلة الاخير لا تتفعل عن محسوسها ولا يتكيف بها زماناً له وقد بقيت يدرك

النفوس فليكن هذا ما قالوه وهو كلام رخص في شراك الحواس في كون ادراكها اما ان بعضها آتى وبعضها من غير
مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان السمع والبصر لا يتكفيا بمجسوسهما بل يتكفيا به ككيفية الثالث
البواقي بمجسوساتها الا ان السمع والبصر لا يثبتان بالسموع والبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذاتية تثبت
من حيث تذوق والثامنة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب في ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذات الثالث من حيث يتكفيا
الا انها بمجسوساتها ولا يدرك لذات الاخرين حيث يتكفيا لتيهما بمجسوسهما وعلى هذا فالجواب الحق ان بقية ان مذهب
ذلك وسنده ما ذكرناه واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفطر لاسنة الاذن ولعين
بل المدرك لهما هو السامع والباصرة والمسالمة لاسنة البصر بطريق نفق اتصال يحدده الصوت المفطر في لاسنة الاذن واللون
الموزع في لاسنة العين واما آلة السمع والبصر فلا يثبتان منها الا لان ادراكهما آتى لا زامى على ما قبل بطلان ذلك بل لانها لا
يتألمان من حيث يسمع ويبصر واما فيما ذكره ثالثا فلا ينبغي على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك البصر وعلى ان الشيخ ذهب
الى ان مدرك البصرات لاسنة العين وما منوعان لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولا نهى ذلك ان
المسالمة من اللون الموزع هو لاسنة العين والمدرك باصرتها لا لاسنة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلان لاسنة
ان كان الماء ولذاته في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو ادراك النفس لذات الحواس حيث يتفعل الانها من غير
واما الحق الذي اخبره فقط لان والموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا تدرك شيئا يقال ان ادراكها لهذا النوع
هي اللذة فهذا ما عتد في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي اقول وفيه اجابات اما اولها فلان ما ذكره من ان ما لا يثبت
ولا سالمة الا النفس فليس على اطلاقه بصحيح فان النفس ذات نشأت متفاوتة فبعضها يعقل وبعضها لا يعقل وقد يجد الحواس اذا التحدث
بالفعل الفاعل يفعل فعلة واذا التحدث بالحواس تفعل فعلة ما معلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب
لذات الحاسة وادراك المناسب لذات فيجب ان يكون لذات السمع والبصر ادراك السموع والبصر كما كان لذات الثالث البواقي وادراك
مجسوساتها من غير فرق واما ثانيا فلان الفرق الذي ذكره من ان ادراك النفس للمجسوسين الاولين لا يكون حيث يتفعل الا لادراكها
للمجسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث يتفعل الا لادراكها على تقدير تسليمه لكن لا مدخل في الفرق بين الموضوعين في اثبات اللذة بعض
الحواس وعدمها للبعض الاخر فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة للثلاث وعدمها للثلاثين وكون محل الادراك غير موضع الادراك
في بعضها وعين في بعض اخر لو فرض تسليمه وصحة فاي مدخل لهما في كون احد ما مثلاً لذات الحواس دون النفس والثاني مثلاً
لذات النفس دون الحواس واما ثالثا فلان ادراك الحواس ليس لا يتكفيا بصور مجسوساتها وهو قد اعترف بان التي السمع والبصر
قد يتكفيا بمجسوسهما ولا شبهة في ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكا كان لذات لائحة لا نهى ادراك الكمال وادراك
كل كمال الشيء كان لذات ذلك الشيء به فليكن من ذلك ان يكون ادراكها المجسوسات الثلاثة هو تكيفها بما يتكفيا في ذوات المجسوسين لذاتها
فما السبب في احكام بان السمع والبصر لا يثبتان بالسموع والبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان قال السبب في تدرك
لذات هذه الثالث من حيث يتكفيا لادراكها ولا يدرك لذات الاخرين حيث يتكفيا لادراكها قلنا لا نهى ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب
هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فان حيث وحيث لا مدخل لهما فيما نحن بصدده اذ اللذة نابع الادراك فالادراك ان كان للنفس
كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له واما رابعا فلان منعه لكون الملائم للقوة الباصرة ادراك البصر غير وارد فان
الملائم لكل قوة ادراك ما يناسبها ولا شبهة في ان اللون والضو كاللشف الطيفية الجليدية مشقة وادراكها كمال ملائم
لها فالصواب في جواب المسحعي ما اوردته ثالثا على الشيخ ان بين العين قوة لمسية وقوة بصرية لان جرمها ما يكون من باب المماس
وفيها ايضا ما يكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك بالعين كذا اللون المفطر وكذا الضوء الشديد ايضا فيه جنسان جهة
مبصرة وجهة ملبوسة فالابصار الباصرة والمسالمة لاسنة فلا تافضل لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين واما خامسا
فالذي ذكره اخبرني ابطال الحق الذي اخبره المسحعي ليس بحق بل الحق حقه والباطل ابطاله ذلك الحق وكلام الشيخ ايضا حق
لكن المسحعي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه واني لفضيل العجب من هؤلاء الخارجين بالثلاثة اعني المسحعي والرازي
والشيرازي وغيرهم من شرح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر احد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع

اعتناهم بالتفتيش اذ البحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان
حاصل الهويته من جوهر جسماني فكيف بكيفية من اجبته من باب اهل الميوسات وكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتد الى من حد
تلك النسبة وصلاحه وفنائه منوطان بانخفاض هذه الكيفية المراجبة نوعا او شخصا وبعده وفي هذه الكيفية كمال
ونقص وله قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه واجزائه الاما شد والاعضا الحسية كالعين والاذن
واللسان والخبشوم ايضا داخله فيما يبري فيه قوة اللمس كما هي داخله فيما يبري تلك الكيفية اللسسية ولا شك ان اللذة هي اذراك
الملائم من حيث هو ملائم والا لادراك ضده من حيث هو ضده وقد مر ان الملائم لكل شئ ما يكون كمالا وقوة له وكما لا شئ
يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنة القريب اذراك الميوسات الملائم كمال للقوة اللسسية التي في سائر الاعضاء فيكون
لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بواسطتها فالملائم والمنافي للحيوان بما
هو حيوان انما هما من جنس الميوسات وادراكهما القوة المرافعة للحيوانية اللسسية التي لا يخرج منها ومن مدركها حيوان ثم بعد ذلك
الكيفية اللسسية وقوة ادراكها اللسسية فوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويبقي له
غاية نشوه وكان بدنه من جنس الميوسات وكما له منوطا بكما لها ط من جنس المذوقات التي يغتذي بها فالقوة الذوقية
كالمذوقية وبازائه لذته ذوقية ولها مناف من هذا الباب لاجله الم بعد ما بين الكيفيتين درجة كماله من مدركات
الشامه لم يخرج اليها اعضاؤه الكيفية كشر احتياج في القوام الانها ما يتعدى بها الطائف عضائها كالارواح البخارية
فان الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامه بالطيفة التي في الخشيم لذة في ادراك الروائح الطيبة والره في ادراك الشامم
المتفنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلاث مما يصف البدن الحيواني واعضاؤه وامامدركات الباصرة والسامعة
فالحيوان بما هو حيوان غير محصل القوام منها ولا شئ من اعضائه منقوم بالنور والصوت لان كيفية الضوء من الهيئات
البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلماني وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوعه
واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته وكذا الصوت الذي هو بعد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس
الجسم الحيواني ولا عضو من اعضائه ذوقية مصيرة او سمعية حتى يكون حصول شئ منها كمالا فيكون ادراكه ادراك
الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافي نعم ادراك المصير النورية لذة وكما للقوة اللسسية
لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة المتسانية السمعية لا للاذن فالملائم والمنافي لهذه من العضو
غير الملائم والمنافي لها بين القوتين بخلاف المنافي والملائم للقوى الثلاثة الشمية والذوقية والنسبية فانها بعينها
ملائم ومناف للاعضاء والجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الميوست المطعوم والشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس
الاصوات والالوان ولهذا اذا قطع عن الملوست ساعة بهلك المطعوم يوما او يومين يموت والشموم وما ناضب
او طويلا ينضرب ولا يكت اذا بقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات اذ لا يفتاوت حاله اللهم الا الحيوان
الانثى في مكان نفسه التي هي من عالم الانوار وعالم النسب الشريفة العدي بغير لشد عن رؤبة الانوار واستماع الفئات
الموزونة وبها عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة ولما ينضرب العين عن الضوء الشديد او اللون المفرط فمن جهة
لامسة العين اذ لا يخرج الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفة حر شديد او بر شديد في الصوتين ينضرب بها وكذا انضرب
الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء الفارغ للصماخ كالوح البه الشبح لان اللامسة اذ ركت الضوء
والصوت ولا ان الباصرة اذ ركت الهواء الملوست والسامعة لمست الفارغ من الهواء فالمخلص الملائم والمنافي للحواس
التي هي قوى حسية فلا لانهما ومحالها التي هي اجسام مركبة كيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والاشامة
واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لوانع ادراكها ولا لها من حيث بما حال لسان للعين والاذن
بل من حيث بما قوتان للنفس فليست للثلاث الاول لذات والام ولا تثبت لها بين لذة ولا الر بل للنفس بواسطتها فما هذا
ما اعتد في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام **فصل** في الصحة والمرض وما من الكيفية النفسانية اما الصحة
فهي في الشئ في اول القانون بانها ملكة او حالة تضد عنها الافعال في الموضوع لها سليمة وليست كلمة اوللر بل المتنا

للمزيد يدل للتعبية على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا ينحصر بالراسخة كما ان بعض
 على ما قال الشيخ في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعالها الطبيعية وغيرها سليمة غير ما وفه يخرج ما
 هو صحتها لا يتناقض فليس هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة
 تحت الحال والملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لان المخالفين بين الحال والملكة انما هي عوارض السوخر
 عدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل للصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه
 يتناول صحة النبات ايضاً وهو ما اذا كانت افعالها من جذب الحضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من
 الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار اللفظ لان
 يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من طوائف الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكل ما خالف الاصطلاح
 واما ما ذكره موضع آخر من القانين ان الصحة هيته بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها
 صحيحة سليمة فنبى على ان الصحة المبحث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة يكونها
 على الجري الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعنونهما تعريف الشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان
 الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واغرض من قوله يصدق عنه الافة اشعر
 بان المبدأ تلك الملكة والحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن والعضو هو المبدأ واجب بوجبهما احدهما
 ان الصحة مبدا فاعلى الموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكاشنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثابتها
 ان الموضوع فاعل واسطة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل
 البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير ضمنية فان البدن بما هو بدن قابل والمقابل لا يكون فاعلا والتحقيق ان القوى المحسوسة
 لا يصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذا وانها مقنونة بالموضوع والمادة فالمعنى مثلاً هو النار والنار
 علة لكون النار ممتحنة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدراً للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانين
 في التعريف الثاني وادخل منه في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعراض عنها في غاية
 الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيته مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدق عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة
 وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالتحقيقة وهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما
 تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء وهو ان الصحة عنده هيته هي مبدا سلامة
 الافعال وعند المرض تزول تلك الهيته وتحدث هيته هي مبدا الافة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيته الاكبر
 وزوالها فبينما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيته الثانية فيبينها تقابل التضاد وكان يريد ان لفظ المرض
 مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والا فاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب
 وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العام لان المشهور ان الضدين امران ينسب الى موضوع
 واحد ولا يمكن ان يجتمعاً كالزوجة والفرقة لا بحسب التحقيق بل لم كونهما في غاية المخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في محبت
 التقابل تخالف الاصطلاحين وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهور قد يكون عدماً
 والاخر كالسكون والحركة والمرض للصحة لكن قوله هيته مضادة ربما يشعر بان المرض ايضاً وجودي كالصحة ولا يخفى في ان بينهما غاية
 الخلاف فجاز ان يجعل الضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واغرض صاحب المباحث بانهم
 انفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب ونقص الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية
 المتقابلة للحال والملكة اما سوء المزاج فانه انما نفس الكيفية الغريبة التي بها يخرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث
 الصحيح حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما انصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفع ان سوء التركيب فلا بد من
 عن مقدار او غير او وضع او شكل او انسداد مجرى خلل بالافعال وليس شيء منها بداخل تحت الحال والملكة وكذا انصاف البدن
 بها وذلك لان المقدار والاعتدال والكمايات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكمايات والانصاف من مقولة

احد

ان بفعل واما نفي الانصال فلا يعدمى لا بدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه
 ضد لها هذا حاصل نظيره لا ما ذكر في المواضع من ان سوء المزاج وسوء التركيب نفي الانصال اما في المحسوسات او الوضع او عدمه
 فانه لخصا محال كما قيل والعلة بانه لم يعمد سببا في المحتملات لظهور بطلانها اظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب ما مفيد لا محال
 بالافعال او عدمه او وضع او اسناد بحري كك ليس سببا في المحتملات بل للاقسام كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي
 غاية السهولة وهو ان تقسيم المرض كذا وكذا وفيه مسامحة والمراد منه مثلاً المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب ونفي الانصال
 فالمقصود به كنهه نفسانية تحصل عند هذه الامور ونفسه باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها مؤنثا اطلاق عليها اسم الانواع
 وذلك كما يطلق على اعتدال المزاج او المعتدل فهو مزاج طيب مع ان المزاج من الـ كنهها المحسوسة **فصل** في الوسطة
 بين الصحة والمرض ثم وضع الاختلاف بينهما في ثبوت الوسطة بين الصحة والمرض ليس لاختلاف في ثبوت حاله لا يصدق عليها الصحة ولا
 المرض كالعلم والقدرة والحجوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حاله وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل
 يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها اجابنا ليس كما للناتجين والمشايع والاطفال وفي بعض اعضائه افة دون البعض وقد
 عليه الشيخ ان الذي اراد ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحة ولا مرضه فاما نظرك لك لانه في شرائط التي ينبغي ان يراعى
 في حال ماله وسط وما ليس له وسط وذلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون المرض واحدا
 بعينه ولجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض ذلك وجاز ان نخلو الموضوع عن الامر بان كان هناك واسطة فان فرضنا واحد
 واعتبر منه عضو واحد واعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان يكون معتدلا المزاج سوء التركيب ولا يكون معتدلا المزاج
 سوى التركيب بحيث يصدق عنه جميع الافعال التي يصدق بها العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فمناك واسطة وان كان
 لا بد ان يكون معتدلا المزاج سوى التركيب ولا يكون معتدلا المزاج سوء التركيب اما لانه احدهما دون الاخر ولا لانه ليس ولا
 بينهما واسطة اسمي كلاه وهو قد اعتبر المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي
 سلامة جميع الافعال او عن هيئته لها يكون ثبوت الافعال موقفا ولا خفاء في انقضاء الوسطة مع واما اذا اعتبر في المرض ان يكون
 جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئته يكون جميع افعال العضو غير سليمة والجوانبه النفسانية موقفة فلاحظ
 في ثبوت الوسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر في جميع الاعضاء فثبوت الوسطة اظهر وعلى هذا
 يكون الاختلاف مكينا على الاختلاف مكينا على الاختلاف في نفس المرض ولا حيلة ذلك قال صاحب المباحث وبشبه ان يكون
 النزاع فقطما فنفي الوسطة اراد بالصحة كون العضو واحدا والاعضاء الكثرة في وقت واحد واوقات كثيرة بحيث يصدق
 عليها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتنا اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدق رعتها الافعال سليمة
 وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون فعالها موقفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بانقضاء على الاختلاف في نفس الصحة حيث ذكر
 في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثانية الا ان يجد والصحة كما يشتهون ويشترطوا شرط ما بهم اليها حاجة وذلك مثل
 اشتراط سلامة جميع الافعال لخرج صحة من يصدق رعتها بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو يخرج صحة من بعض اعضا
 جميع دون البعض وفي كل وقت يخرج صحة من يصح شئاً وبمريض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها يخرج صحة المشايخ والاطفال
 والناتجين **فصل** في الفرج والغم وغيرهما قد يعرض للنفس كنهيات نابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض احوالها
 من الامور الساقطة والصيانة فيها الفرج والغم فالفرج هو كنهه نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للتوصل
 الى الملذات والغم هو كنهه نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من مود واقع عليها ومنها الشهوة وهو كنهه
 نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملاهي طلبا للشد ومنها الغضب وهو كنهه نفسانية يتبعها حركة الروح
 الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل خوفا من الموت فاعا كان ومخيلا
 والحزن وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل والخارج محدث
 امر يتصور منه خبر يتبع او شر يتفكر وهو مركب من خوف ورجاء فاما غلب على الفكر فحركة النفس الى جهة الخبر المتوقع الى جهة
 الظاهر وللشر ينظر الى جهة الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل و

والخارج لانه كما مركب من فرع و فرع حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطربا له انه ليس فيه كثير مضرة فنبسط ثانيا وهذه كلها
اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والافعالها واخوة عند العقل وكثيرا ما يستباح فيفسر بنفس الانفعالات كما بين
الفرج انقباض القلب الغم انقباضه والغضب غلبان دم القلب الغم انقباض القلب انقباض الدم الذي فيه والسرور انقباض القلب
الدم وذلك بطلان كلاهما كيفية نفسانية اذا عرفت بلزوم هذه الانفعالات في اجزائها المنفصل عن النفس وهي لطيفة بخارجية وثباتها
المحدد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانقسام في غايته السهولة ولا في غايته العسر اما ان الغضب
يجب ان يكون ثابتا فلا بد لو كان سريع الزوال لم يترك صورة المودى في الخيال فلا يجتذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا
يكون الانقسام في غايته السهولة فلو جهين احدهما ان الانقسام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانقسام واشتغال النفس بالتو
الحركة يمنعها من الاشتغال بالحفاظ صورة اخرى وثانها ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد لم يكن منه خوف بل قد يكون سهولة
حصوله ان صار عند الخيال كما حصل والحاصل لا يسهل حصوله فلا يجرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانقسام من
لما كان سهلا سقط الشوق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرغبة مبني على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن
الحسل اذا شبه مرة مقيمة وعن سائر المطامع والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة وكل الشوق الذي
يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانقسام في غايته العسر بل يكون في
عمل الطبع فلان المودى اذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانقسام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانقسام
في النفس فثبت بهذا ان الحد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والنفور **فصل** في اسباب الفرغ
والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جرمها لطيفا وروحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة
في اللطافة طبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للبطا
وتوسط بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية لتربى بها في الاعضاء الجسدانية وجعل المغلق الاول من القوى
النفسانية مختصا بهذا الروح وفاضل ثانيا بوسط في الاعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخارجها كما ان
مادة خلفه الجسد من كثرة الاخلاط وارضيتها ففسدة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط
انما يتجهر منها الاعضاء لا يخرج منها بل يودي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها القبول للاحوال التي لا يستفيد من العناصر
كلها الصفوة من الاخلاط انما يتجهر منها القبول للقوى النفسانية التي لا يستفيد من البسائط ثم انك ستعلم ان المبدأ الاولي
عام الفيزياء اتم الجود لا تخصيص فضيه وجوده من قبله بواحدة ون واحد ولا يوفى دون سائر الاوقات بل انما يقع تخصيصه
بواحد او وقت دون واحد ووقت اخر من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشئة عن قبلها لا من قبله فلا يجرم لا بد لنا ان
نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يتغير بنا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولي
اعادة الله من ذلك فانفق الحكاء والاطباء على ان الفرغ والغم والخوف الغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح
التي ينبعث عن التجويف الايسر من القلب يري صاعدا لطيفة الى الدماغ وهابطا كثيفة الى الكبد وسائر الاعضاء ثم ان كلا
من هذه الانفعالات يشد ويضعف لاسباب الفاعل فانما يبلغ في اشتداده وضعفه اشتداده واستعداد جوهري المنفصل
وضعفه والفيزياء بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشادة اليه مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة
والاستعداد قريب وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن
الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين
فلذا ذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فقول ان الذي بعد النفس للفرح امور ثلاثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الادوية
القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لا من احد ما ان
زيادة الجوهري في الكم بوجوب ايدة القوة في الشدة كما تبين في اصوله الطبيعية والثاني انه اذا كان كثيرا فبقي منه فطر و
منه في المبدأ وبقي فطر وان لا ينسب الذي يكون عند الفرغ لان القلب يخل به الطبيعة وتضبط عند المبدأ الاولى
من الانقباض واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديدا في النورانية وافرقة جدا فيكون مثابتهما

تجوز السماء شديدة فهذه هي أسباب الاستعداد للذة والفرح والذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب اذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديده الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المعدل الغم اما قلته الروح كاللناقيهم والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظته كالسودانيين والمشايخ فلا يسيطر لكثافتها واما رقة كاللناقيهم والمنهوكين فلا يبقوا بالانسياط واما ظلمته كالسودانيين الثاني امور خارجة وهي كثيرة قال الشيخ فيها قوة ومنها ضعيفة وايضا منها معروف ومنها غير معروف فزوما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور وبه والاسباب المفرجة والغائبة ما كان قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تصرف الحسن في ضياء العالم والدليل على الذاذة انما يشاهده وهو الاقضية في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريقه غم الوحدة وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي باطله في نفسها فلي هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحسن في ضياء العالم لذبا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاشغال على مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالاماني والحاجة والاستغراب والاعتراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصفاء من المجاور والمساعدة والمخاطبة والتلبس والغلبة في ادنى شيء وغير ذلك واما الاسباب الغائبة الخارجية فمقابلات هذه الامور المذكورة وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت والآلام التي قويت والاحقاد وما عاظم من المعاملات والمعاشرات ومثل نوم المخاوف في المستقبل وخوضا في الآلام عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل والابدية والفكر في غيره من المهمات الاخرية التي يجيب البصيرة ومنها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وامثالها ترد على نفس المستعد للغم فغلبة ثم الغنى بقوته في السوادى مما يعجز ذلك بابراد الاشياء والمحاكيات لما يوحش ويغم واما بقوى الغنى في السوادى ليس من مزاج الروح الموضوعه فتخفف حركتها ولا عراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واخصاص حركاتها على مقتضى ما بعد له ذلك المزاج والكيفية الردية المظلمة الثالث ان يكون الفرح بعد النفس للفرح ويكون الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل رى ضدا اذا تكرر فان القوة عليه تشدد وكل قوة تشدد يصير استعدادا شديدا وبما بينه وبين احداهما الاستعداد فان الجسم اذا سخن مرارا متواليه استعدادا لسرعة التسخين وكذا اذا برد وكذا اذا تخلص وكذا اذا تكثف والقوى الباطنة مضرب لها عند تكرار فعالها وانفعالها لانها ملكة قوية ما كان حالها ومثل هذا اكتساب الاخلاق وثانها الفناء الماخوذ عن المشهورات فان كل افعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسبات للشيء معاندا لضده والمعاد للضد اذا تمكن مرارا نقص من استعداد القوة عليه للقبائل فيزداد في استعداد ضده الله هو مناسب فهذا هو بيان هذا المعنى بالاسنفاء والقياس المقبول واما التحقيق للمبرهاني فالكلام في ارض من هذا القبط اذ المقصد ايضا ليس في الجلاله بحيث لم يجز الاكفاء فيه بما دون البرهان الذي الدائم وان كان ذلك ايضا مقذورا بل يصح القناعة فيه بما توكد النظر كما فعله الشيخ في على طريقة البحث الطبيعي هو ان الفرح يلزم امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تخلل الروح لما يكلفها الفرح لانه كيفية نفسانية والنفس مضمرة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ومنع تقوى القوة الطبيعية امور ثلثة احدها اعتدال مزاج الروح وثانها كثرة توليدها بدل ما يتخلل وثالثها حفظها عن استيلاء الخلل عليه اما تخلل الروح فنتيجة امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف الفؤاد والثاني انجذاب المادة الهادية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان تستلزم ما ورائها من اللذات صفائح الاجرام وامتناع الخلل وبما يجمل اعتدال المناظر عند سبلان المتقدم كافي الرياح وكل ما بهاء فكرر الفرح بهذا المعنى بعد الفرح واما الغم اذا تكرر واشتدت القوى عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين السابقين الثاني ان الفرح احد ما ضعف القوة الطبيعية والثاني تكاثف الروح للبرد والحادث عند انطفاء الحرارة الفريزية لشد الانقباض والاحتقان من الروح ويقع ذلك اضدادا ما ذكرنا فثبت ان تواتر الفرح بعد الفرح وتواتر الغم بعد الغم للغم فالفرح ان لا يعلل فيه من الغامات الا القوى يعمل فيه المفرجات الضعيفة والمنهوبة الغم بحاله بالاضد ما ذكره فصل في ضعف القلب وقوة والفرق بين الاول وبين التوخي وكذا

فقال

وبين النشاط وأعلم ان ههنا حالة هي ضعف القلب اخرى هي النوح وضيق الصدر وما مشاهيرها وبينهما فرق وبشكل الفرق بينهما التلازمهما في كثير الامر ولان الاول ينظر بهما حالان انفعالين والثاني ينظر بهما حالان فعلين وبين طرف كل واحد من الطرفين فرق ظاهر من وجوه اما الاول فلهما مثلا زمين لانه ليس كل ضعف محمرا ولا بالعكس وايضا كل قوى القلب مضجعا وبالعكس واما الثاني فلان الحد ومثلا الفة وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حال بالقياس الى الامر المخوف هو الموزي البدن والموحش هو الموزي النفس واما الثالث فلان اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والنوح وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا في ضد الهرب وهو ضد البطش وكذا فان القوة كثيرا ما يفر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما ذهبت عند النوح وايضا ان في ضعف القلب انفعالين انفعال بالنادي وانفعال بالتشوق الى حركة المباحة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالنادي فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اخذار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا بالاشواق حيوانيا وبما اخذار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية مثيلا الفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصوله الله بخصه خور من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه عند حصول الموزي الله بخصه اشتعال من الحرارة الغريزية واما الخامس فلان الاستعدادية مثيلا الفة فان ضعف القلب قد يمنع لاحتمال رقة الروح بافراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يمنع كثافة الروح وسخونة مزاجه **فصل** في سبب عرض هذه العوارض البدنية لاجل كيف النفس تلك الكيفيات النفسانية أعلم ان العوارض متطابقة والنشأة متماثلة كما بعرض في احد العوارض انما يوارنه ويحاكيه عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم واسطها الروح فكما استخفى النفس كيفية نفسانية بعد اثاره الى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكما استخفى حاله جسمية البدن يرتفع اثاره بواسطه الروح الى النفس فالنفس والبدن متماثلان في احوالهما السببية والسببية بينهما بوجه وكان جوهر احدهما يحاكي جوهر الاخر فكيفه فكيفها وانفعالها وانفعالها واستحالة الاستحالة لها وهكذا حكم الروح الله هو بوزن بينهما فاذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما علمت صورة كاليه علمية او خيالية بطور سببها انبساط في الروح الدماغ المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي والحرار للوجه واذا طرأ على النفس خوف والتمنيقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه وهكذا النفس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطبقة للقوى النفسانية فالدم انبسط مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها نادرة الى الخارج وتاد الى الداخل وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج قد يكون لللذة والنشاط وقد يكون للفضة وقد يكون للرءاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالام والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء وفي الكمال كالانبساط والانقباض وفي الكيف كالشداد والحرارة والحركة في الدم ومقابلتها وكذا بقاوت الحركة في هذه المعاد بحسب شداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الله هو الدم الى الخارج دفعة وربما ينقطع مدده وينطفئ بسبب الاجحاف فيفوت صاحبه وفي الفرح يتحرك ليسير ايسر اذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكمال يكون انبساطا عظيما فرما يؤدي افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا الحال في الحركة الى الداخل ففي الفرح الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيها ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية بعضها عارضا مثل الهم فانه قد يعرض معه غصه وحزن فيختلف الحركتان ومثل الحزن فانه ينقبض ولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويخرج اللون **فصل** في مناسباتها بين تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الله هو حامل الروح الحامل لا تار تلك الكيفيات فالاشج الدم الكثير ايضا ان كان معتدلا لغوام والمزاج المعتد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما ان يكون كثيرا اوصافا وكثلا لغوام لكنه زائد في سخونة اعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما ان كان الدم كثيرا اوصافا لكنه رقيق لغوام بارد مائي

وكذلك هنا
حالة رقة القلب
واخرى هي النشاط
النشاط وانتعاش
الصدر وما ايضا
متشابهة
بينها فرقت

ومع افراطه
مقدارها

في الدام

من تسمية الدم والقلب الكبد والبنكرياس

يكون

اعتد الجبن والضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتغال البرودة وطوبه فيقال فيه الاستعداد للفرج والغضب يكون لرقته سهل التحلل وبروده قليل التوليد الكدر والغليظ الزايد في الحرارة بعد اللغم والعصب الثابت الذي لا يتحل اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما العصب فلن يسهل اشتغاله بحرارة واما ثبات العصب فلانه كثيف اذا سخن لم يبرد لبرده واما عصب الدم الصفراوى الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولد عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غني كثيف واذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان ذا ثقل في الحرارة وهو في النوار كان حيا غير محزون ويكون شجاعا في القلب يكون غصبه اقل لان المفراجه تكسر من الغضب المتحرر انبه عند الغضب لجان الغضب حركه الا الدفع والمفراجه مناسبة للذهة واللذة يكون الحركة فيها نحو جذب وهذا الانسان يكون غصبه في الامور عظيم ويكون شديدا الشغل وروحه ولذات بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه لا محزن ناو ولا مفراحا ولا يشد في غصبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا في كل امر سالما لان روحه يكون صاحبه متوحشا محزنا ساكن الغضب الا في امر عظيم وثبت غصبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكل شاعر الاوصاف فوق ثبات الرقيق الهوام ويكون حقودا قال الشيخ في سبب الفرج في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوى اما الاول فلان الخمر اذا شرب باعندال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرزق والفظ شديد النورانية وذلك هو السبب الاول وسبب الفرج ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من اد سبب من المفراحت فان المستعد للشيء بكيفية ضعفا سببا مثل الكبريت في الاشتغال فانه يشتعل باذنى اقل لا يشتعل الخشب باضعا فيها ولهذا اكثر فرج شارب الخمر حتى يظن انه يفرج لذاته وليس كذلك لان حدوث اثر لا عن مؤثر محال والسبب الثاني ان تلك الادوية يكون الدماغية منها شديدة الرطب شديد التمزج لما يصعد اليها من الجادات الرطبة المضطربة فلورطوبتها لا بد عن القربان اللطيف الروحى ولا يضطر اليها الا بدعن التشكيل الروحى وتجاوز بصحة العقل ان يستعمل في الحركات الفكرية فيعجز عن القوة العقلية عنها اعراضا بقدر مقتضى حالها وثباتا عندل من اجها ويسكن تموجها واذا قل استعمل العقل تلك الادوية صارت تلك الادوية مشغولة بما يورد عليها من الاسباب الخارجية ولذلك ناثرها من الاسباب النافعة في الذمة اكثر من ناثرها من الاسباب النافعة الجمل ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن ذلك بحسب الظن اكثر من الذي بحسب العقل والاسباب الثالث ان الحسن الظاهر اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استنصى الروح الباطن عليه استغابا بالحسن فيمكن كما في العلوم الهندسية واذا كان كل قل ناثرا للمفراحت المستقبلية والجملية والعقلية في نفس الشارب واستوعب عليه ناثرا للمفراحت الذميمة والعاجلة والحسية ولا تستعدده شديد فيكفيه عنها اذنى سبب كما للصبي فظن انه يفرج بلا سبب بذلك مح فتد اجمع لشارب الخمر موثر لثمة احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثابتها اندفاع الافكار العقلية عنه التي بها يكون اسبابا للغم وثالثها استعمال تخيله وتذكيره في المحسوسات الخارجية التي هي اسبابا للذة فلا يجم يحل فرجه ويقوى نشاطه اقول هذه الامور المذكورة اذا اطعم عليها نافع العقل يصير منشأ لا فائدة على فعل الشرب واما اذا اطعم عليها اقل يصير بعض هذه الاسباب بل كلها باعثا لاعراض عنه وان لم يصل اليه حكم الشرعية الالهية سيما وقد يضطر على محبة وتبعية ما بلغ تأكيد فان الانسان مخلوق للنشأة الثانية وكما للعقل انما يحصل بارتحال عن هذه النشأة ورجوعه عنها الى جوار الله وعالم ملكوته وذلك بمطالعة العقليات الدائمة والاشتهاج بمجادوز الحسنى الدائرت والثلة بينهما واما الثاني فهو غم السوداوى فلان حاله بالصد من ذلك والاسباب في حمة اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فيفقد من الاسباب المؤدية والغائبة لاستعداده للغم فيكون قوى التحميل مصروف الى الامور البعيدة المستقبلية لان روحه في البطن الاوسط من الدماغ تخفف حركتها بخفاها لما يفيضه السوداء من اليأس ثم انه لقوة تخيله ضررا لاشتهاء المحاكاة للامور الموحشة والغائبة فكانه يشاهدها قائما في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر ما في هذه الفضول انما نقلنا ما عن المقالة التي جمعها الشيخ في الادوية القلبية وهذه المسائل وان كانتا نسبيا لطبيعتا اذا كان النظم واليه فيها ما من الجسم من حيث اشتغاله ولكن نظرا فيها الى نحو الوجود لا انواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطاقها وما يوارى بها من احوال الجسم وعوارضه وهذا آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات **القسم الثالث** الكيفية الخفية

بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها نورد بحثين الأول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تقرض اول الكمية
وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقه عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تقرض اول الجسم الطبيعي فانه ما لا يمكن تجسيم طبيعي لم يكن هذا الخلقه
قيل الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كية لشيء مخصوص كالقسطونه وهي التقدير لها
لمقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكية عند كثير من العلماء واما انا فاقول اما الكيفية
المتساوية فعملوا انها ليست من عوارض الكم واما الاستعدادية واللا استعدادية فليست حاملها العنق وبواسطة الجسم بل
يحملها المادة المنفصلة بوسط صورة توجبها واما المحسوسة فهي ايضا بما توجبها انفعال الجسم المادي بما هو مادي منفصل
فلا بد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا فيزد الاشكال علينا في امرين احدهما الخلقه انها من اى الكية فاقول
الخلقه يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها ملتبسة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من
الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل يعق كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن يوجب
ههنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انها داخلان تحت النوع المتغير بالانفعال
والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخله تحت جنسين وهو في هذا الاشكال مما استصعب بعض فاقول انهما من عوارض السطح
لكن من جهة ما يعرض الجسم من اوجه مخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذانه لكان كل سطح ملونا مضيقا وليس كذلك والبحث الثاني فاقول
وهي اربعة في المشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد واحد وواحطة دائمة والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند
او ما احاط به سطح او سطح بينهما نقطة او يتلاقى عند نقطة لاحطة غير ثابته الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة و
الاستدارة والثالث هو المسور عند سم بالخلقه وما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة العديد
مثل الزوجية والفرديّة والتربيع والتخدير والتكعيب ثم المسائل الميعة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضوع هي هذه احدى
ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من ان الجسم المتغير وثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف ليس من النوع
ورابعها حال الزاوية انها في اى مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقه وانها كيف تقعها في جنس واحد من انواع عند الفاعلين
برسائدها حال ما يجري مجراه او اتفق ان كان يصدق عليه مقولنا فالى ايها ينسب الواحد الحاصل من جملة اهل البحث عن
المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في تعريف الشكل والاستقامة والاعتناء والسطح والتدبيب والتكعيب المتغير والزوجية
والفرديّة واما الاعراض عليه مجال اللون فقد دفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتفاض التعريف بالخلقه من انها ليست
ذات واحدة حقيقية وكل مركب ليس ذواحدة حقيقية فلا باس باندر اوجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلط هذا المسلك والتمسك
كون الخلقه بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر فقال ان الامور التي تقرض الكية منها ما يعرض للكية نفسها
لا بشرط انها كية شيء فيكون الكية هي المعروض الاولى في ذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض لامر الا وهو كية شيء يجب
ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عرضة وليا فانه لا سواء قولنا ان الكية يعرض له الامر عند ما يكون في شيء وقولنا ان الكية انما
يعرض لها لانها في الشيء الذي تعرض له الامر كما لو قال احد في النفس لا يعرض لها النفس الا وهي الميدين لم يدل ذلك على ان النفس
انما يعرض للبدن ويتوسطه للنفس كما ان الحركة تعرض للبدن ويتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثمة اللون حامله الاول هو السطح
هو المشهور ونحقق في العلم الطبيعي والجسم بنفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملول فالخلقه لتنام من شيء حامله السطح بل انه
او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل وبنى حامله السطح ولكن عند كونه بها به الجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فاذن الخلقه
لتنام من امرين حاملهما الاول هو الكم وسببه يقال على الجسم انشئ ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه واما سائر الابحاث فيسمى
في بعض الفصول الاسية **المقالة الاولى في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول فصل** في حقيقة ما قد
عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اى نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
هذا التعريف منسوب الى اقليدس وقد عرفت ايضا بكونه افضر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس
ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدس فللزم الازدواج فان كون النقط المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد
وهو معنى المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فبان المسند بيمين ان يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع الخطيبين بينهما

على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بقائه المحج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فبازم عليهم
النسبة الضمنية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالزامهم قيمة الخط على أي جدار يد مثل أن يكون محيط
ضرب مجموعته في أحد قسميه كربع القسم الآخر ولا يمكن ذلك في كل عدد بل في بعض الأعداد إلى غير ذلك **فصل** في أن المستقيم
والمستدير يتخالفان نوعا وتحقق أن الكيفية بأي معنى يكون فصلا للكيفية أما الأول فنقول لا شبهة في أن بين أفراد المستقيم
والمستدير تخالفا فهو إما بالعارضات الخارجية أو بالفصول الذاتية لكن الأول يظن وذلك لأن الموصوف بالاستقامة اعني الخط
لا يجزأ أما أن يجزأ عند العقل بقاءه وذهاب وصف الاستقامة وطريقان وصف الاختفاء عليه ولا يجوز إلا بواسطة بينهما
لأجزاء أن يبقى الخط بعينه في المحالين جميعا وذلك لأن الخط نهاية السطح وعارضه كما أن السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن أن
يتغير حال النهاية الأولى بتغير حال ذي النهاية فالمتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل حال الخط من الاستقامة
إلى الاستدارة أو بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل السطح فان الكري من الجسم غير المكعب والذو
من السطح غير المربع وإذا صار المعروف عرضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الأول بالعرض فأنما منع بقاء المستقيم
من الخط بعينه مع ذوال استقامته فعلم أن الاستقامة إما فصله أو لازم فصله وكذا المستدير من الخط بسطحه ذوال
استدارته إلى الاستقامة أو إلى استدارة أخرى مع بقاء بعينه فعلم أن الاستدارة وكذا أفرادها المتخالف في شدة
القوالب وضعفها فصول ذاتية ولو اذمها فالذوات المختلفة بالعظم والصغر متخالفات بالنوع وعلى هذا القياس جوان
السطوح في استوائها وتحدبها من أنها مقومات ومنوعات لأعوارض ومصنفات في طبقات الكرات مختلفة بالعظم
والصغر متخالفات بالنوع فالجسم إذا اتخى بعدا لم يكن فلا بد هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساط يوجب كون السطح
منفصلا إلى سطوح وكذا المستوي من السطح إذا اتخى يوجب انقسام الخط إلى الخطوط والقسمة في المقادير توجب إبطالها
فإن السطح الواحد لا يجوز أن يكون موضوعا للانبساط والارتفاع ولا الخط الواحد موضوعا للطول والعرض ولا الجسم العظم
الواحد يجوز أن يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الأولى مما يوارد عليه أفراد المقادير وأما المطلب
الثاني فاعلم أن الفصول البسيطة محمولة الاسامي إلا بالذات ولا يجوز أن يكون مهية الفصل غير مهية الجنس بل الفصول
بالحقيقة هي جودات مخصوصة بقرينة مهية الجنس ليس لزوم الجنس لها وعرضها عارضا خارجيا أو ذهنيا بمعنى
أن يكون للعارض وجود والمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه مخوف من انحاء وجود الجنس لكن العقل يضرب من التحليل بحكم
بالمعارة بينهما من جهة التعيين والابهام كما بين الوجود الشخصي والمهية النوعية إذ انقر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم
مخصوص كما أن له لازما مشتركا هو المعقو الجفوف فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتمهية له عبر عنه بالذات المخصوصة وهي
لما من صدر هذا الكتاب أن الوجودات الخاصة محمولة الاسامي وإنما الاسامي المعاني الذهنية والكليات المعقولة فلا
تظهر أن مثل الاستقامة والاستدارة والكرورة والتكعيب وسائر الأشكال والزوايا التي هي من باب الكيفية ليست فصول
ذاتية بل بحقيقة الحكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والشاركية واللبائين والمجذوبة والاصمية ليست بفصول بحقيقة
للكم المتصل بل إنما هي لوازم فصول وعلاقات لها اقيمت مقامها فلا يلزم ههنا كون مهية واحدة تحت مقولتين
بالذات والآخر بالعرض **تقرير** في الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل الخط الواحد
من انعطاف مخصوص إلى انعطاف دائرة أخرى مع بقاءه في المحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهية
النوعية فما قاله المهندسون أن دوائر الزوايا القائمة من كل دائرة هودج الدور ومقداره شعرون ودرجة وكذا مقدار نصف
دائما خسر واربعون درجة وهو ونصف القائمة من القوس ليس ما يوجب أن يكون أرباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر
بل يلزم أن تكون متشابهة لا اتحادها في الزاوية التي هي أرباعها وفي النسبة إلى كل الدور فلا اتحاد بين تلك القوس ليس في
في المهية ولوازمها بل في اخرج فهي ليست تماثلية بل متشابهة أو متناسبة وكذا الحكم في سائر أجزاء الدوائر المتشابهة
من القوس **فصل** في أن المستقيم والمستدير ليسا مضادين وذلك لوجهين أحدهما أن الموضوع القريب للاستقامة
والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للضابين أمرين والوجه الآخر أن بين المضادين

غاية التماثل فالمستقيم وان كان في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشئين اذا كان ضد الآخر يكون الآخر ضد الآخر فلو كان
مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم يتخفى بضاده مستند برخصى واحد فان ضد الواحد بالتحقق
بالشخص كان ضد الواحد بالعموم واحدا بالعموم وليس الامر بهما كذا فان كل خط مستقيم مشا وبه يمكن ان يصير وتر القوس
متناهية لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما لم يكن شي منها
ضد الواحد الذي ليس شيء من تلك القوس ضد للوتر فلم يكن الوتر ايضا ضد له اذ الضاد من النسب المتكررة في الجانبين فاذا لم يوجد
بكونه غاية التخالف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستند برات بطريق اول **فصل** فيما قيل من منع النسبة بين
المستقيم والمستدبرين المساوات والمفاصلة فالوا لا يمكن المساوات بينهما مستدبرين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستدبرا
فامتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو للآخر واذا امتنع فلا يوصف
بانه نصفه او ثلثه او محادله او مشاركه له واورد عليهم اننا علم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القوس المتقنة الوتر بعضها اقصر من
الآخرى فاجاب بعضهم بانه بعد تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الاجناس المتخالفة وانه بتسليم مطلق الزيادة
والنقص دون مجاوز المساوات كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادة عن قوس وخط مستقيم محاسن له
واصغر من زاوية محدثة بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل ان يقع المساوات بين مستقيمة الخطين ومختلفتها واصحاب
المباحث رجع الوجه الاول في الاول ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف الاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد
في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وان المستدبر لو امكن ضبطه ودرته مستقيما لكان ح بوجد فيه مثل وزيادته ولما لم يكن
ذلك كان التفاوت بحسبهم غير ممكن الوجود اقول لفائل ان يقول هم صرحوا بان النطبق بين الدائرة والخط المستقيم
وان لم يمكن تجزئ الان دفعة لان الملافات بينهما في كل آن لا يمكن الانبفظة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة
المدججة على سطح مستو فان كان كل امكن انضافا بالمساوات والمفاصلة ولذلك عرف ارشيد من الخط المستقيم بما سبق
ثم استحال ان يصير شيء شبيها آخر لا يستلزم استحالته انطباقا عليه لكن يمكن دفعه بان اشكال الزاوية على المثل بالقوة الثابتة
من الفعل معتبرة والمفاصلة وذلك منتف ههنا اذ ليس بعض المستدبر مما لا في الهبة للمستقيم اللهم الا ان يقال ان
الفضيلة الماثلة بينهما باعتبار الجنس الفرب الماخوذ مجردا عن الزوائد العقلية من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم
جهة واحدة فقط دون غيرها من الخصصا فان هذه التعليمات امور خيالية للوهم ان مجرد هاهنا عن المواد ونحن نعلم ان الخيال
يقدر ان يصير المنحنى مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقاءه وان لم يمكن الخيال ان يتجمل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية
والسطحية والجسمية لشدة ابهام الجفسي فلاجل ذلك ساع القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين
في وجه من الوجوه كما في الوجود الزماني وبحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الدفعي وهذا ما يمكن ان يقال وبالله التوفيق
المقالة الثانية في الشكل وفيه فصول **فصل** في تعريفه قد عرف المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد
اذا كان واحدا وهو سطح وجسم وذو احدا اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حد للشكل
اذا الهبة الحاصلة للخط باعتبار كونها محددا بنقطتين لا يسمي شكلا ولا الخط باعتبار انه وان كانت احاطتها بالخط نامة لا كما
زعم بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة نامة اما كون المحيط احدا واحدا فكل للدائرة والكرة واما كون حد واما متعددة فكلما
للمربع والمكعب وكل لنصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت المحدود مختلفة فاذا اقر ذلك فقول في كل شكل امور ثلاثة
احدها الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهبة الحاصلة فيه فالربع مثلا حقيقة مثلثة من سطح وحد ودائرة
وهيئة مخصوصة لبي بالربع وهي مغائرة لذلك السطح والمحدود ولذلك لا يحل عليه ولا عليها ولا يثنى منها محل عليها
فلا يثنى بالربع ما يحيط به الحد والاربعة ولا العكس ولا ان يربع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح بوصف بكذا
وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ مع الفئيد فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيفية
وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون مهيئة واحدة تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علمت ايضا
ان ما بعد من الفصول الذائبة لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجعولة تعرف بهذه اللوازم

ولا استحال في كون بعض المقولات لازما لبعض اخرى في الوجود فادن قد وضع ان الله يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العادة
فاذا ثبت هذا في شبهة الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لا يستعمل المهندسون
وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم واصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون ان المسدس على الدائرة اعظم
منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منهما
نصفها فانما يعنون بذلك المقدار المشكل لا مشكلة لان الشيء الذي يحيط به محدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات
والشكل كيف والكيف ليس كم فان المربع غير التربع والمدور غير التدوير اقول بقي ههنا شيء آخر وهو انه كان الواجب
يعني به نفس الواحد ما هو واحد وقد يعني به شيء آخر هو واحد وكذا المضاف قد يعني به نفس المضاف لا بقوله اخرى كالجوهر
او الكم او غيرهما هو المضاف وقد يعني به شيء آخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفه بانه اب فكذلك الحكم ههنا فالمثلث يمكن
ان يراد به نفس المثلث لا شيء آخر ذو مثلث كما ان ابض يعني به العارض في ليم يق بين الشكل والشكل فرق وايضا لو فرض
مقدار المثلث مجرد داخل المادة كما في الفضل لا يخرج في كونه مثلثا الى كيفية له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلثا و
وشيث اي ما به يكون الشيء مثلثا واما ان اردت بهذه الاشكال نفس المعاني المصدرة الانشائية فليست ح الا امر عقليا
اعتبارها من باب النسب الاضافة العقلية كالشبهة والجوهريه وامثالها فالهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير
المحدودة فهي اشكال ومشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للوحدات الطبيعية الماخوذة من
من حاله انفعالية تفرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره هذا ما ينبغي لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثلث تلك الاجزاء المشكلة
لكننا نقول يشبه امر هذه الهيئة الشكلية بالمر الوضع وهو ثالث الاجزاء الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنكلم
فيه **فصل** في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف او من الوضع اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل
هيته حاصلة في المقدار او المنفذ من جهة احاطة حده او حده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء
بسبب متباعدة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربع مثلا هيته حاصلة للشيء بسبب متباعدة اطرافه وحده اليه فهو من
الوضع واما وجه حمل فقول قد عرّض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيق وضع حصول الشيء في موضعه
وهذا هو نفس مقولة الذين يقولون ان الشيء مجاور للشيء من جهة مخصوصه كما في خط الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع
من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك ان مهيته معقولة بالقياس الى غيره ويق وضع للهيئة الحاصلة للجسم
نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافة لاجزائه حتى اذا وجدت اجزائه على اضافة ما لبعضها الى
بعض حصل لكل سبب تلك هيته وهي الوضع فهذا المعنى هو المفعولة والمجاورة المخصوصة للشيء فان اجلاس نوع
من الوضع صفة للجلاس بلكه والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو اخر هي صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون
له نسبة الى ما يخرج عنها اذ لو ثبت نسب الاجزاء وبقية الاجزاء الداخلة على نسبها وذاك النسبة بينها وبين الخارج
عن جواهرها لو كان اجلاس جالسا فاذ انظر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ احد مكان
الاجزاء واما الاعتناء في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المفعولة الخاصة وليس كذلك
بل من المضاف والله من المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء
اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بعد لحظونه وليس المربع عددا بل مقدارا فان التربع لا
حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف
ما لا يوجب تصويره تصوير غيره وهيته التربع توجب تصويرها تصوير غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصويرها الا بتدوير
النسبة بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تغفل السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية اعني الشكل ليس ان تصويرها جازي ضمن
تصوير غيرها وان كان تصويرها بسبب تصور غيرها وبين النسبة بين فرق فان الشكل هيته تحصل للشيء بسبب نسبة نسبية
تصل بين اطرافه لانه يعبث تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة فارة وما بين الحدود وادافات كالمهيته والمهيته والقياس
والهيئة وغيرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه

عامة

للاجزاء

السببية لا الدخول ثم ان الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان الحد لها حقيقة خاصة في الاخثناء واما هيئته
محيط الدائرة ومحيط الكرة واما لها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يسم اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا
ان يعنى التعريف قبل الشكل هيئته يحصل المقدار من جهة كونه محدداً ومحدداً من جهة كونه محدداً **فصل** في حال الزاوية
وانها من اى مقولة هي هو البحث الرابع اما الفرق بينهما وبين الشكل فان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار محدداً ليس
اوحد ومثلاً لآية محد فسطحاً مثلاً هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء احاطا معهما ثالث او رابع ولا يحيط
فان لم يحيط معهما ثالث فلا يخرج ايضاً احدهما ليلتقيان عند حد مشترك آخرهما ولا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذاً او لم يلتقيا
ولم يمتد في الوهم الى غير النهاية كحيطي الالهيليجي والملا في النعلى وغير ذلك فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فحاله من حيث كونه
بين حدين متلاقين وهو من تلك الهيئتين زاوية والحد يتحدد بحد واحد وعبراً او يتحدد بحدين يلتقيان في جانبين فحالتك
او هو من تلك الهيئتين شكل فان لم يعتبر كون السطح وان احيط به في جميع الجوانب الاحالة من جهة حدية الملتقيين بنقطة واحدة
كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلاً فالنظر في السطح بكونه بين حدين نقطة غير النظر فيه بكونه محدداً في جميع
الجوانب سواء كان بخطه كالدائرة او بخطين كضفها وكالاهيليجي فالاول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد يظهر
الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما ان المهندس اذا قال شكلاً ذهب الى الشكل فكذا اذا قال زاوية كان المراد السطح
ذي الزاوية وكذا اذا قيل منصف او مضاعف او عظمى او صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب اعتبارات المذكورة فان
يمكن ان يظن احداً من الخلاف في ان الزاوية كرا وكيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما وكيف فحقى يرجع الى تحالف اصطلاحى المهندس
وغيرهم لولا شئ يمنع عن ذلك وهو ان الزاوية المسطحة لا ينقسم الى جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين بالجهة
ال اخرى التي بين الرأس والقاعدة وكذا المجسمة لا تنقسم الى جهتين دون الثالثة التي بين رأس المخروط وقاعدته فهذا ما يوجب
الشك في امر الزاوية هل المسطحة منها هي عن السطح والمجسمة عن الجسم عند المهندس او غيرهما وكذا الهيئة العارضة هل هي عن
السطح في السطح والمجسمة المجسمة او لغيرهما لاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس ما لا يعين وهو ان الزاوية جنس آخر من الكم
موسطاب بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم طائفاً ان الخط ينكون عن حركة النقطة والسطح عن حركة الخط بتمامه وكلية
على عمود عرضاً فاذا ثبت احد طرفيه وبحركته قول شئ بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توسم فاسد فان المقدار
الذي بين الخطين سطح بالضرورة لا نفساً الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند ثلاث السطوح الى نقطة تقبل القسمة
الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا
في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية او زاوية لا ينقسم الى جهتين دون اخرى فالخو ان الزاوية المسطحة عند المهندس
سطح محدودي الواقع اعتبر بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له ونفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار
المذكور وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث وهي بمبها شئ آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار
المجسمة باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان احدهما قائماً على آخرهما معتداً او مائلاً اليه او عنده هل
يسمى زاوية مجسمة ام لا قال الشيخ في قاطع غورياس الشفاء بالحري ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن
سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار اذ احدود فوق واحدة بنقطة عند حد
مشترك لها من حيث هو كذا فان حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيداً عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المسطحة
عند النقطة لا لانه زاوية اذ له من تلك الهيئتين ان ينفذ هو حد وده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية نقطة ثم ان
احد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منتهى النقطة لمراناقشه فيه وصفاً معنى الزاوية اخيراً ما ذكرناه وخرج من جملة
الزاوية ومن جملة الشكل شئ بعض أيضاً للمقدار من جهة الحدود **فصل** في احتياج كل من الفرقتين في امر الزاوية انما
كما وكيف اتجه القائل بانها كرا لقبولها القسمة وقبولها المساوات واللامساوات وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص
والفرق بينهما بان في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساوات وعدمها على الاجمال لا يكفي في هذا
المطلب واخرج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه فالكل زاوية فان حقيقتها باطل بالنقص مرة او مرات ولا شئ من المقدار

محدد

تقبل حقيقة بالضعيف مرة أو مرات فلا يبقى من الزاوية مقدار يمان ذلك ان الفائز اذا ضعف مرة واحدة او ضعف ضعفها
والجاء اذا ضعف مرات بطل حقيقة ما قبلت ان الزاوية تقبل بالضعيف قول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او
صنف من وضعيتها وان ابطالها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لا يبطالها من حيث كونها مقدارا فان الثلاثة مثلا نوع
من العدد اذا ضعف لم يكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالضعيف من كونها نوعا خاصا ولا يسطل من حيث كونها عددا
الا ترى ان القوس كصنف الدائرة خط بالانفاق فاذا ضعف لم يبق كونها قوسا بل خط مستدبرا واجتمع من قال انها من
الكيف بانها تقبل المشابهة واللامتباينة وليس لك بسبب موضوعها الذي هو لكم فان ذلك لها بالذات فيكون كيفا
واما قبولها المساوات وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو لكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها ويرد عليه
ان انصاف التي بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضة او بواسطة عارضة فما لم يسطل كون انصاف الزاوية
بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر مجر د ابطال كون الانصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قول المشابهة عليه ما قول
بالذات وهم ما ابطوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه والانصاف وزان الزاوية كوزان الشكل فان فيها مقدارا قابلا للقسمة
والمساوات واللامساوات وغيرها في ذاته ومقدار من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل ثلاثي خطية
عند نقطتي السطح مثلا ونفس تلك الهيئة العارضة فالاول اي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع
النظر عن عارضة خارج عن كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند عديم
والاستباه في هذه المعاني انما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحيا لاجل كونه ذاهية مخصوصة
فلما اذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كما ان السطح المكعب بالكميات الاخرى اللون وامثالهما وتحلها اشرا اليه ونوضح ذلك
بقول في الفرق بين هذه الكميتين والكمية الانفعالية بان تلك الكميات تحل في نفس المقدار بل في ذى المقدار من حيث
ذاته المنقسم فلا جرم ينقسم بانقسام المحل باى قيمة وقعت وهذا بخلاف عرض الكميات التي تخص بالكم فان حلولها في الكم
لاجل هيئات السنانى والانقطاع والنهاى معنى بخلاف معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شئ ذى ضافة اليه والمقدار
الماخوذ من نهاية مخصوصة او وحدة خاصة لا يلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل الماخوذ بذلك الهيئة كالذات
مثلا فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة ونهاية وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل اذ ليست اقسما
كلها وانراى وجه انقسم واما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد من جزء مادته لاجزء صورته فعنى نصف الدائرة
كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض من خط واحد وهذا كما يقال نصف الفلك او نصف الجوزان او نصف
المادة بما هي مادة بما هي جسيم لا بما هي مقيدة بكمال مخصوص فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان يحفظ
فيها القيد الماخوذ بكماله الا فيما يرجع الى الجزئية والكلية فان الكمال السارى لبعض الشيء لا بد وان يكون جزءه جزء اصغر
من حصة الكل كالكل وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقين اخذ
من الوتر الى الرأس او بخطوط كل الى لانها لا تحفظ في جميع هذا النوع القسمة حال الجزئية المذكورة الا فيما هو من
ضروقات الجزئية بالمتاثلات كما لا يقبل الانقسام بخلاف من حيث كونه زاوية لعدم الحفاظ تلك الهيئة فيه وانما انقسم
من جهة اخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية ونظير حال الزاوية في قبول القسمة في احد الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة
المستديرة او المضلعة وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطوانى او شكلا اسطوانيا قابل للقسمة في
جهة ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم الحفاظ الهيئة الا في تلك القسمة دون غيرها وانتهى الى الهداية فصل
في نقي الاشد والاضعف والمضاد في الاشكال هذا الجف من الكيفية لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فمربع
اشد من ربع ولا عدد اشد من جهة من عدد آخر وذلك لان كل ما يقبل الاشد فلا بد ان ينافى بالاضعف والاشد
في الموضوع القريب كالمواد والبياض والحارة والبرودة في الانفعاليات وكالمصالح والمنفعة في القوة واللافة وكالعلم
والجهل والسخاوة والخل في النفسانيات فبسطح الموضوع من بعضها الى البعض استلزاما من كيفية منها وتلبسا بالآخر
وهذا بل جميع الاضداد التي بينها وساطط التي ليس زال الموضوع عن احدها مقارنا لوجود الطرف الاخر بل باجتماع

الطريق

الآحاد فالحق ان مهية العدد امر بسيط لا اختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلف انواعها بمجرد
 زيادة الكثرة ونقصها فلا اجل ذلك لانما مية لانواعها وثاني ان المربع سواء اريد لهية العارضة او الذي راد له الهندسون
 فهي مهية تحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الاربعة والنقاط ليست
 اجزاء الحقيقة المربع او المربع والارز تركب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو مح كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور
 المذكورة من الشرايط الخارجة دون المقومات واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ما يتركب جوده من مبدئي اثنين الى هاتما
 اميل فقد اشرنا في نظرية هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها للعرف حال البقي الصوري في ان جوهر
 او عرض بها يعرف ان المشكوك فيه وجوه فقد وضع ههنا نظرية تلك القاعدة في الشرح لا يخرج اما ان احدهما او كليهما يكون
 موصوفا والاخر صفة كالمربع الذي يعنى به سطح ذوهية فان السطح هو الموصوف والمشي عارضة له فالجمله من مقولة الموصوف
 فان السطح ذا الهية سطح لا هية والمجموع يحى عليه انه سطح واما اذا اختلفا وليس احدهما او الا للشيء والاخر ثانيا بسبب الاول
 بعد فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد في طبعه ويكون كحال الكناية والطول فلا يكون
 للكناية والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة في فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولة ههنا
 الاشياء ايضا مركبة من مقولات اقوال التحقيق ان الواقع تحت شئ من المقولات والاجناس لا يكون الا امر واحد ثانيا والتركيب
 لا يكون الا بمخرج عنه وحقيقة المربع ليست الامتداد فقط مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المخرج من حقيقة المربع
 والجمل وجوده عذوذا والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة والجمية
 الكثيرة الاضلاع وغيرها فالجسم الذي هو ذواته عشرة ضلعا متخاضا مثلا مقدار واحد يحصل بفصل واحد لا يتركب له الا
 باعتبار اللوازم ولو سئل الحق فالامر فيما يسمى بالركبات الجبرية ايضا مجري مجرى ما ذكرناه لكن اعمود قد يؤخذ من ذات
 الشئ باعتبار معنى بعم وغيره ومعنى يخصه كالمشتاق في ذاته من حيث هي مصداق لها وقد يؤخذ من امور مكتشفة كالجنس
 من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كناية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقولة بتلك
 الصورة وسنرجع الى زيادة ما عان لهذا المطلب ان شاء الله تعالى **فصل** في خواص الاعداد وكيفياتها البحث عن هذه
 الامور الباق بالعلوم التجريبية مثل الارثاطيقي والمساخر وغيرها والاشغالات ان تذكر ههنا امورا حادثة لا تضاد بين الجوهري
 العدد كزوجيته والفردية والاعدادية والمعددية والصبر والشارك والقسمة والضرب فان هذه الامور بعضها ما يفقد
 فيه بعض شرائط التضاد بعضها ما يفقد فيه اكثر الشرائط في التضاد والجمع مشترك في ان لا اشراك لاشتباهاتهما فليس منها
 في موضوع قريب لها وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدما وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضنا وجود بين اثنين كل منهما غائبا
 الخالف عن الاخر فلا تضاد في خواص العدد كالتضاد في اصل الاعداد وثانيهما ان لا اشتداد وتضعف لا ازدياد ونقص
 تلك الخواص لما مر من ان الموضوع لا يستحيل من فرد الى فرد فكما ان القوس الواحد لا يشتد في نفوسه انحائه الى انحائه اشد بل
 يبطل غير ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته او تكعبه ويجد به الى زوجيته اخرى ام زوجيته كزوج الزوج او جوده كجوده
 او كعبه كعبه بان يبطل موضوعه الى موضوع آخر وثالثها ان الزوجية والفردية ليسا من الامور الذاتية لانها مقولاتان
 على ما تحتمل من الاعداد المتخالفات الانواع بمعنى واحد يحصل ولو كانتا ذاتيتين لبعضها بدخل فيها كانتا ذاتيتين للكل مما
 يدخل فيها اذ لا مية للبعض على البعض في نفس شئ من هذين المعنيين فليزم ان يكون معنى الزوج داخل في حقائق جميع الازواج
 وكذا الفرد في جميع الافراد واذا كان كذلك لكانا لا نعرف عددا الا نعرف بالبدية انه زوج او فرد وليترك فان العدد الكثير
 لا يعرف وجبت وفردية الا بالناظر ففرقا انهما ليسا بذاتيتين والا لكانا بين الثبوت لما تحتملها وليكن هذا آخر ما قصدنا
 ابراده من الكلام في مقولة الكيف ولواها الفصل ثناء لا يقتضي في لرسوله وآله صلوة لا تسمى **الفصل** الثالث في هية
 المقولات العرضية وفيه مقالات **المقالة الاولى** في المضاف وفيه فصول **فصل** في ابتداء الكلام في
 المضاف اعلم ان جميع المقولات افتداء بالموجود والواحد اذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود بالبحث وقد يراد به المنعوت به
 وقد يراد به الشئ الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكل المنطقي والثاني كالكل الطبيعي والثالث كالكل العقلي

وهو المجموع المركب من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثاني كالنوع المطلق وكذلك حال الابيض في الطلقة تارة على العارض وتارة
على المعروض وتارة على المجموع الا ان ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الاصنام الثلاثة ففي الابيض واشباهه كان العروض في
الحاج والموضوع اعترفي في الوجود الخارجي والفضية التي حكم فيها على شئ بانها بيض مثلا خارجية ومطابقة فيها ثبوت شئ لثبوتها
به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه المتيقن في ذلك الظرف وفي الكل وكذا الخبز في النوع والجنس وما يجري مجرىها يكون
العروض في الذهن والموضوع اعترفي في الوجود الذهني والفضية التي حكم فيها على شئ بانها كذا او جنس او نوع او ذات او عرضي وقضية
او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقة فيها ثبوت شئ لثبوتها في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمتيقن
لذلك الظرف وفي الموجود الواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعترفي في حال ذاته من حيث هي مجردة عن العروض
والفضية التي حكم فيها على الهيئة بانها موجودة او واحدة او عدة او معلول او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان
المحول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحول وجودا ذهنيا كقولنا الانسان معقول بل حقيقة
واقعية مفاد الحكم ومطابقة فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحول في الوجود وهو متفرع على محصل معنى الموضوع ومهية
من حيث هي في ظرف التحليل اذ جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه ذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض
كفوق الوجود والامكان والمجولية ونظائرها فاذا انظر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلاثة فانه قد يراى
نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراى الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراى به مجموع الامر اما الاعتبار الثاني فهو خارج عن
عرضنا واما الاول الاعتبار فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارات ولما كان الوقوف على الجمل اسهل من الوقوف
على التفصيل فليحل بساطة لا جرم عرف الحكماء المضاف في اوائل المنطق اعني من قاطع غورياس بانه الذي مهية معقولة بالقياس
الى غيره وهذا الرسم يتدرج فيه الاضافات والمضافات والعن يكون مهية لثبوت معقولة بالقياس الى غيرها هذا ليس مجرد كون
تفعل مهية مستلزما لتفعل شئ آخر فكذلك والالكان كل مهية بالقياس الى لانها من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا
من الملزومات واللوازم لها مهية مستقلة في معقوليتها وهي في حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا ينفرد
مهية في الذهن ولا في العين الا ويكون الاخر كمثل الابوة لا ينفرد بشئ في احد الوجودين الا ويكون البتة متفرع للآخر
فصل في تحقيق المضاف الحقيقي ذلك ان نقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس
فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشيء نفسه وبما يوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما ما هو
كون الشيء معقولا بالقياس انه يجوز تصورها الى تصور اخر خارج عنه فبما قيل لم ان عندهم بانه يجوز تصوره الى تصور اخر خارج
انه يعلم به فيلزم الدور في المضائق وان عني انه يكون معه فكثر من غير المضائق كك كالفق يعقل معه الحائط وليس بها
مهية المضائق قالوا ينبغي ان يعقل معه من جهة ما هو باثارة فاذ ابحاث وفلس عن هذه الموازات يرجع الى معنى الاضافة وقيل
من هذا قول من قال ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف وقد اعتد بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدد
بل الذي في احد هو المضاف المركب هو اسم من المضاف البسيط وقد ورد في كتب الفقه ما حاصله انه يجوز ان يكون للشيء خبر
او ما يشبه الجنس اشهر منه ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له ويشبه النوع اليقيني فيقولون الاسم اليقيني كافي لامتكا العا
ونقل الاسم العام الى الخاص فكذلك المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فهو جمعها وانما
نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء اذ لا عموم ولا خصوص ههنا وليس للمضاف
معنى مجعها وليس نسبة الامكان العام الى الخاص كمنه المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة
لا يوجد في الخاص فوكذلك والاول ان يعتد من جهة الرسم الاول من ان المضاف الذي يؤخذ في الرسم ويتضمن الرسم هو المضاف
بالمعنى الثاني اعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن
الموضوع له ولا فساد في كون المعرف للشيء مثلاً على قدر منه في التعريف بما هو المفهوم لا الفقه فلا يلزم توقف الشيء على نفسه
وعن الثاني وهو قولهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف بان التعريف للنسبة فان معرفة المضاف بسيطاً كان او مركباً
قطرية وقد يحتاج الى تذكير ونسبة الفرق بين البسيط والمركب في نفسه بان المركب جزء من مقولة اخرى كالاب نه جوهري

ونفس حقيقة الابدوة والسواوات فانه كم حقيقة الاتفاق وكما لما به فانه كيف حقيقة الموافقة مع مثله وليس لكم الموافق ولا كيف
 الموافق ببطا بلير كما من حيث هو كذا واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة و
 ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل في زيادة ان هذه النسبة بلزمتها نسبة اخرى فان انقصت له نسبة الى الحما
 بانه كتقر عليه والحابط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين
 فاذا علمت رسم المضاف فقوله ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالضمين على ما لم ين الاضافة كلفظ الاب والابن
 وقد يكون احد المضافين اسمك دون الاخر وهو على قيمين لانهما اسم المضاف واسم المضاف اليه فالاول كالجناح فاما
 مضاف الى ذى الجناح ولفظة الجناح دالة بالضمين على الاضافة الى ذى الجناح فاما ذى الجناح فانه بدل على ما لم ين الاضا
 لفظه ذو والثاني كالعالم فانه مضاف اليه للعلم ولفظة العالم دالة بالضمين على ذلك واما العلم وهو المضاف فاما يدل
 على ما لم ين الاضافة حرف يقرن به وهو كاللام في قولك عالم بالعلم **فصل** في خواص طرق الاضافة فيها التكاثر في ثلاث
 الوجود خارجا وهذا بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضا كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تار
 الاخر عنه فيما مضى بان مع انها ليست متكاثرين معين وايضا انا نعلم ان القيمة ستكون والعلم والمعلوم متضايفان فانهما
 اضافة بالفعل مع ان القيمة متكررة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين
 احدهما بحسب الزمن مطلقا وهو ان يحضر الزمن زمانين فيجد احدهما متقدما والاخر متأخرا فاما قد حصل اجتماع في الزمن
 والثاني بحسب الوجود مستندا الى الزمن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجوده من الاخر انه ليس بوجوده ويمكن
 ان يوجد مكانا لا يؤدي الى وجوده وهذا كونه متأخرا وهذا الوصف الزمان الثاني موجود في الزمن عند وجود الزمان المتقدم
 واذا وجد المتأخر فانه موجود في الزمن ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبته الى الزمن نسبة شئ كان موجودا ففقد هذا
 ايضا موجود مع الزمان المتأخر فاما نسبة المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الامور لكن في الزمن اقوله ما ذكره غير
 وافيجل الاشكال فان الاضافة بين اجزاء الزمان وان لم يوجد العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها
 العقل بنفسه بالايام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدم بعضها على بعض في الزمن لكن بحسب الخارج فاضافة
 التقدم والتأخر بين اجزائه كاضافة الفوقية والخصبة بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان
 كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض ضابطها كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الاضافة بوج
 تحقق المعنى بين وجودي المضافتين في ظرف الانصاف لافي الزمن فقط والذي يخل بالشبهة ما حققناه في موضع اخر
 فليرجع من اراد ان يرد على ما ذكره شئ آخر وهو ان قوله في الاعصار الثاني ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجوده من الاخر
 انه ليس هو موجود فيه بحيث لانه يوسم ان اللا وجود وجود وذلك في الاستحالة فان اللا وجود لو كان وجودا لكان الشيء نقضا
 لنفسه وهو مح فاذ كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فاللا وجود للجزء الاخر ليس امر وجودا حتى يقع
 بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللا وجود المفيدة لك الوجود بانه في الزمان الاول لا وجود
 كل جزء من الزمان ليس يلزم لا وجود للجزء الاخر كما نقضه وصف المتقدم والمتأخر لكن في الكلام بان الموضوع باللا وجود بهذا
 المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا بتقدير ان يكون المراد بفسر لا وجود للجزء المستقبل لكن ليس للجزء الحاضر متقدما على لا وجود
 للجزء المستقبل بل على وجود المستقبل وجودا مستقبلا غير حاضر والام بكون مستقبلا فاما هو مضاف غير موجود ولا حاضر
 وما هو الحاضر غير موجود فتوى الاشكال والوجه ما او مانا اليه واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الموضوع
 الحاضر عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم ومهبة المعلوم والمعلوم من القيمة انها ستكون لا عين وجود القيمة
 اقوله ويرد عليه شك ان احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا عذر من الحجة بقية القسائية وقد حكمت بان
 احد المضافين اذا كان موجودا في الخارج وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه بما هو متضا وليس مهبة المعلوم بما هي مهبة
 المعلوم من الوجود العينية والثاني ان العلم في الحقيقة نفس وجود مهبة المعلوم عند العاقل وليس بين الوجود والمهبة
 ثابرا حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالزمن من الوجودات

الخارجية لكنه من حيث كونه حكايته عن مهيبة شئ له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم ومهيبة المعلوم كلاهما ذهنيان
وعن الثاني ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كما لاضافة بين الوجود والمهيبة الموجودة به بالذات امر اعتباري
بين لمرين متغايرين بالاعتبار متحدان بالذات فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حلل العقل الى مهيبة ووجود عرضت لهما
اضافة الوجود وذى الوجود فكذلك الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلل العقل الى مهيبة ووجود ذهني
عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم اذا العلم بنفس وجود الشئ مجرد عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في المحسوس الى الصور المتوحد
في المحسوس هي عندنا من الكيفيات لنفسانية المحاكاة للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات وقد عرفت ان احكام المضاف ان المضافين
قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر كما في العلم والمحسوس اعني الادراكين
لا القوتين المتشاركين لهما في الاسم فان ذات العلم والمحسوس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ولكن ذات المعلوم وذات
المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والمحسوس وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كما لملك والمملوك فان
يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنه ما يمنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات
الآخر كما للملوك الذي لا يكون له من علة كحركة اليد وحركة المفاتيح المخصوصين هذا ما ذكره الشيخ وغيره واتوا به هنا
موضع بحث وتحقق فانك اذا نظرت في النظر لوجدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معرضة للمضاف فهي اكثر الاثر ليست
كذلك فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافة لهما بل من جهة
ذات العلم والمعلوم وثانيتها ذات المحسوس فالمذات العلم في جوهره قد لا تدرك دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا
مع وذات المعلوم في جوهره لا يلزم ذلك فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم وكذلك حال هذا المحسوس فان ذاته لا ينفك عن لزوم
الاضافة اليه وذات المحسوس ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون المحسوس موجودا ان يجوز ان لا يكون جواز حساس
موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه ولا حدان يقول الذات التي تعلو العلم بها بالتحقيق فهي دائما معلقة
لا يمكن غير هذا والتي لا تتعلق بها العلم فهي غير معلقة بهذا العلم ابدا في هذا الوقت ولا في سائر الاوقات فان الوجود الصوري
العلمي دائما معلقة والوجود المادي المحسوس عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغموض ابدا مجهول وكذا الكلام في ذات المحسوس
بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك احداهما عن الآخر كما لا ينفك الذات
البسيطة احداهما عن الآخر فكما مفهوم الحسية والمحسوسة يتكافؤان في الوجود العقلي ويعقلان معا فكذلك الذاتان المعرضتان
لذاتك الاضافتين متكافئتين في الوجود المحسوس وكذا الكلام في كل ما هو معرض عن الاضافة والا بالذات ولما الذات التي هي
موصوفة بالمحسوسة والمعلومة ولولا العرض فهي ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مفارقة في الوجود لوجود ذات المحسوس
وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروص المتوج مثل السمع بالعرض وذلك عند فرع السمع وهي مفارقة
في الوجود للصورة السمعوية بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند فرع السمع غير مدركة بالذات
ولا بالعرض فلا اضافة اليها في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا الكيفية البصرية كالحرارة النارية كالحا
عند آلة السمع وان بقى انها ملوثة بالعرض لا بالذات لان الملوس بالذات هي كيفية نفسانية محاكاة للحرارة الخارجية كما في
الاشارة اليه واما التي هي خارجة عن الصور وعن الحضور الوضعي عند آلة السمع فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت
ان التكافؤ في الوجود والعدم كالزوم في المضاف البسيطين فكذلك في الذاتين اللتين هما معرضا من حيث هما اما وان
قطع النظر عن وصف الاضافة فان قلنا المحسوس البصري لا يدرك الا الخارجى بعينه عند من ابطال الانطباع لاسمى الانطباع
العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع ايضا فيكون ايضا عند مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجى بعينه فقولك
اما اوله فقد كان كلامنا في اضافة المحسوس الذي بمعنى الصورة الادراكية وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا
انفكاك بينهما واما الاضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجى الذي قبل وقع اليه اضافة الاضافات
بالحقيقة كطرق سائر الاضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكونان الامعا واما ثانيا فان البصر بالذات
صورة مفردة حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهي المحسوس المحسوس اي البصر والمبصر واما ان لا تغاير بينهما الا

ذلك

الغايضة

بحسب الاعتبار وما عداها من خواص المضامين وجوب انعكاس كل منها على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى
 من حيث كان مضافا اليه فكما بقى الاباب للابن بقى الابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا ضيف كل منهما من حيث مضافا
 الى الآخر واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما بقى الاباب للصبي وللانسان وللأسود لم يجب الانعكاس
 فلا بقى الصبي للصبي وللاب وللانسان وللانسان وللاب وقد يصعب عبارة قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه ان يجمع اوصاف
 الشيء فان تلك الاوصاف اذا وضعت وذهبت غيره بقيت الاضافة الحقيقية الواجبة للانعكاس فانك اذا رفعت من الابن
 انه حيوان وانسان وناطق وكاتب وغير ذلك واستبقيت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت
 هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فقلت بهذا ان التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان يتعكسان
 على الآخر واذا اختلف التعادل لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان يتعكس فيق
 السفينة سفينة لسكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس للذي والراس السكان سكان للذي السكان
 وقالوا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم و
 الصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما
 ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم **فصل** في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي
 احد الاجناس العشرة العالمة بقول ان الرسم المذكور والكمية هي معقولة بالقياس الى غيره قد يحق بر نفس هذا المفهوم
 اي نفس انما معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به مهية اخرى يصدق عليها بالذات ان مهية معقولة بالقياس الى
 غيرها وقد يعنى به مالهية اخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو المقولة وذلك كالاب فانه
 وان كان معقولا بالقياس الى الابن لان له في نفسه وراه هذه المعقولة ووراء ابوته مهية غير معقولة بالقياس الى الابن
 وهي كونه انسانا وافرسانا وشيئا آخر واما الابوة فليس لها مهية الا هذه المهية المعقولة بالقياس في هيئتها ثلثة امور
 احدها ما يجعل عليه الرسم المذكور حملا وانما اولها الاصدقا معارفا كما في الفضل بالمعارضة وهو المقولة التي هي احدى
 المقولات العشرة وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنسا او نوعا سافلا وهو الذي يجعل عليه المقولة حملا بالذات
 كما صدق الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها مهية اخرى تحت جوهر والكم والكيف وغيرها يصدق عليها ما هو
 المضاف او نوع حملا بالعرض كحل الابيض على الانسان فهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي كثرة الكتب لم يفرقوا بين الفرقين
 نفس المقولة وما هو نوع منها بل افترضوا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ رحمه
 المضاف الذي يجعلونه معقولة فهو ايضا شئ ذو اضافة لانه شئ معقول المهية بالقياس الى غيره واذا كان كذلك فقد شئ
 هذا المضاف الذي هو المقولة فلا يكون بينهما فرق **اقول** الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول
 المهية بالقياس كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بانه المهية التي اذا وجدت كانت لافى موضوع فالمضاف الذي
 هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف واما الشبهة فهو امر لا يفتك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلم عنه
 لكن الشبهة التي اعترضت في مفهوم المضاف نفسه ليست الا مشبهة عامة لا يتحصل الا بكونها اضافة ومضافا لا كالابن
 اذا اردت شيئا غير لياض وصف لياض فانما لو جعلنا المشق اسما من الاعراض واورداها بالشبهة المفهومة في المشق من جنس
 اللام اودى او الهبة الاشتقاقية لصادرات المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة
 بل المضاف الذي لا مهية له سوى كونه مضافا فلو قال احدا ان الاضافة ايضا شئ معقولة مهية بالقياس الى الغير فوجب
 لا يجعل مقولة فلنا ان الشبهة المحمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لا تخصرها الا بكونها مضافا واما
 الشبهة التي تحمل على المعنى الاخر فانه ليس بمخصصها بكونه مضافا بل بامر آخر وهو كونه انسانا او دارا او شيئا اخر ثم يلحقه بعد
 ذلك التخصيص باضافة فالاب في غير المقولة جوهر لمحملة الابوة والاب الذي هو من المقولة شئ هو مهية الابوة والرضى
 بهذا المعنى عن العرض كما ان الناطق ايضا شئ هو نفس الصورة الجوهرية **فصل** في ان الاضافة هل تكون موجودة في
 الخارج ام لا واعلم ان كثيرا من الاشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كفهوم العرض ومهية الجنس والفصل في البسيط

فان امثال هذه الاشياء لا يوجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل معنى غير مهيأ لها معقولا ذلك المعنى بالقياس الى غيره فالفلسفة مثالا له وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحائط وكذا الماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه مهبة الماء وهي جوهر يعقل معها معنى اخر خارج عن مهبتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشيء موجودا ان حده ومعناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في النضابا الخارجية كقولنا الانسان كاتب وابيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا الماء فوق الارض وزبدان وهذا بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعيان بل في الازدهان وبهذا يعلم فساد ما من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة في الاعيان بل من الاعبارات الذهنية كالكتابة والجنسية واخرج عليه بامور الاول ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لانها تكون لاحد موجود في محل فكونها في المحل شيء وكونها في نفسها شيء اخر فالابوة مفهومها غير معنى كونها في محليها فيكون اضافة الى المحل اضافة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فقوله المضاف هو الذي له مهبة معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحسب مهبته اما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضافات في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف مهبة اخرى فينبغي ان يجرى ما له من المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره اما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينبغي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المضاف بذاته في الموضوع فله وجود آخر مثالا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فليكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته ههنا ما قاله في الهيات الشفاء وهو كلام واضح تضع الشبهة لوجهين بالمعارضة والحل حيث اقام البرهان ولا على ان المضاف من الهيات الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي يمكن ابراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرهما فرفع ههنا كما دفع هناك من انها تنتهي الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاضافات المختلفة المعاني فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة مخالفة لها بالمهبة لازمة لها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافة الابوة وان لم تكن في الجوهر اضافة الحائبة والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها وكذا ثالثا لثبوتها وابعده وهكذا الى لانها بالذات اللهم الا ان كانت عقليته متماثلة او مخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل المحجة الثانية ما من كون اضافة التقديم والمساخر لو كانت موجودة لكان الماضي المستقبل من الزمان موجودين معا والجواب بالاشارة اليه مباحث المتقابل وموضع آخران معية اجزاء الزمان لا يمكن ان يكون ابنه بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحدا بما ذلك شأن معية الاناث والانيات بل معية انصاف في الوجود الواحد في التدبيري الذي معية المعية في التقديم والمساخر فيه كما ان وحدة العدد عين كثرة الشيء من الاشياء

فصل في نحو وجود المضاف في الخارج واعلم ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعيينها اشكالا لا من وجوهها ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومما يبره عن خصوصية وما لم يقيد الوجود بذلك الخصوصية لم يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك الهيد سابقا على وجود الاضافة لكان التقييد هو فضل الاضافة فاذا لم يوجد الاضافة لا يوجد اضافة قبلها وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالضافة لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافا من حيث انها تكون موجودة فالوجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المطبوع ومنها انه لو كانت الاضافة لرا وجود بالزم ان يكون البارى جل مجدده محلا للحوادث لان لمع كل حادث اضافة بانه

معه وتلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك وبزواله بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون الباري محلا للحوادث فيكون
جما او جمائيا تعالى عنه علوا كبيرا وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود المضاف
ليد بوجود امثاله لا بالاشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهر او عرضا بحيث اذا عقل عقل مع شيء آخر هو
موجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي وكون ذلك الوجود بحيث
له تاثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف
بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلة خارج عن اتيان هذا الوجود اذا قطع النظر عما سواها وكذا وجود المضاف من
حيث هو مضافا مغايرا باعتبار الوجود للجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين معنى الجوهر الذي هو العلة وبين علية وضافته
بالمعنى والمحد فان هذا الجوهر غير هذا المضاف والفرق بين وجوديهما باعتبار الوجود للجوهر في الحد في نفسه كان جوهر
واذا فليس اليه غيره كانه مضافا فانكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء آخر
هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا
بالاشياء كونها بحيث يكون لها مقابلة الى غيرها فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر وجودها بحيث اذا فليس الا
عقل الفوقية وجود الاضافات وكذا لكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته ان يصير
مساويا للشيء واعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي
غير وجود الكم لان المساوي لا يتو مساويا اذا فليس لما هو اعظم منه واصغر واما النوع من الكم فهو ابدى اجمالا واحدا
نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجودا لاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته
وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاشئين وثلاث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا
لزوم تركب الواحد بما هو واحد فخصيل المضاف وثبوته بصورته وجبهتين احدهما ان يعبر عنه معروضه كجسم
والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي والكيف الموافق وثانيها ان يعبر عن المضاف بخصيص شيئا
من الحق برب وجوده ان معنى العقل كعارض واحد وهذا هو تنوع الاضافة وتخصيلها فان كون المساوي مضافا ليس
لكون الكم مساويا او مضافا فاما مساوات اتفاق الكم وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في الكيف هي غير الكيف
الموافق وبالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة وفصل نوعه الذي هو بالخصيصة نوع لها
لا يكون جعل احدهما غير جعل الاخر بل يكون طبيعة اجنبية والفصلية فيه اي في ذلك النوع امر واحد فان قيل ان
المساوات والمشابهة اتفقت في موافقة ما وافترقا في التخصيص بالكم او بالكيف فيكون المساوات والمشابهة اما من
نوع واحد وقد قلنا انها نوعان متباينتان او بما يميز بالكم والكيف او باضافتين اخريين فان كانت الكمية والكيفية
نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هف وايضا يلزم كون نوع واحد بحث مقولتين وتخصيل مقولة تنوع
من مقولة اخرى والكل مح او يكون فصل الاضافة التي هي موافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لان نفس الكمية
والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ايضا منته مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بماذا يمتاز عن الاولى
الاولى فيعود المحذورات جذعا اقولك الاتفاق معنى جنسي لا يحصل معنى مغاير له بل بمعنى نسبة اليه نسبة المعين
الى الابهام فالانفاق اذا تحصل بانه في الكم حتى صار مساويا لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى
ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى بل يحصل تنوع بانه في الكم لا بالكم ولا باضافة اليه
وهذا كما ان فصول الاجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامي الدراك وهو عبارة عن تعين الدراك بانه ناطق لان الناطق
ينضم الى الدراك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك الى الناطق
والنامي الى الجسم والجسم الى الجوهر والخالط قد يشتمل الاستنباط بين الجنس والمادة واذ انظر هذه المعاني فلنرجع الى حل الشكوك
اما الاول فسلمنا ان وجود الاضافة مشاركة لاسرار الوجودات في الوجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا يمان ان
ذلك الامتياز لا بد ان يكون بقيد لا بد فان كثيرا من الوجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها اذا اشترك في الوجود

اشترك في امرائنا على اذ ليس يحفظ ان الوجودات بما هي وجودات كل طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج في ثباتها الى قبولها
ثم الهود قد يكون نسبها الى ما قيد بها كالحال فصول الجسد فليس نقيد الجسد بفصله كقصيد الشيء باخر زائد عليه لا وجودا حتى
يقع بينهما اضافة هي نفس النقيد اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى المفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج و
اما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن او واجب وجوهرا وعرضا وكونه محال ونحو من الوجود اذ اعقل يلزم من تعقله تعقل
شيء هو المضاف فكل وجود من حيث وجوده يلزم ان يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فان الحيوان في نفسه اذ قطع
النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجودا آخر فالاول نوع من مقولة الجوهري وهذا نوع من مقولة
المضاف واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود منفرد كما ان الاعراض حتى يكون حدوثها الشيء وزوالها عنه بوجوب انفعالها
تغيرا في ذات الموصوف بها وفي صفاته الحقيقية فان تجدد هاء وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات
الطرف الاخر فان صيرورة احد المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلثة ورابع الاربعة وهكذا لا يوجب تغييرا في
ولا في صفاته المنضرة فكذلك تغير الاضافات لا يوجب واجب الوجود تغير ولا في صفاته الكلية وفهم هذا المعنى بعد الاضافات
بما قد مناه عن صعب **فصل** في ان يحصل كل من المضامين كتحصيل الاخران كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا
فصنف وان شخصا فاشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازالة البتة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازالة بنوة كل
اذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صارت الجانب الاخر بنوة شخصية ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد ان كان التحصيل
للاضافة اما اذا كان تحصيل الموضوع للاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات الشخصية ما يضاف لافراد
كما في ابن هذا الرجل فان ابن الشخص يصبح ان يحل على جماعة لا يجتمع صار سم في عدة معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زائدة
يتعين بتعيينها جميعا وجانب الابوة وان كان قد يؤولهم ان يتجالف ما قلناه لكن هو مثله وان كان لا يصبح ان يؤولها بكون او
امان ولا ان ذلك بسبب خارجي لان الاضافة من طرف واحد يقتضيه الطرف الاخر بل في بعض يحتاج الاضافة في المعنى الشخصي
الى اعتبار اكثر من تعيين اللذين بينهما الاضافة وقد لا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الابوة التي هي لغيره وبالعنونة الى تحديد بينهما
كجواز تبدلهم وفان لا يقتضيه تعيينهما بل يحتاج الى تعيين دار بينهما مع تعيينهما في المضاف ما هو حال جسد بعد المقولة كما لو قلنا
ومنهما هو جسد متوسط وبنو كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعد المساوي في الشكل كالمثلثين وبعد ثما المثلثين
القائم الزاوية واخص منه اذا كان القائم الزاوية زاوية البناء الباقين ان متساويين فانه تحصيلات فصلية واما التحصيل
الصفي فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يقرر ان ذلك الموضوع عارض غريب لولم يكن لم يعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة
كالابوة الرجل العادل وابوة الرجل الضارب **فصل** في تقسيم المضاف من جوهدها ان من المضاف ما هو مختلف الجانبين
كالاب والابن وكالضعف والضعف كالجذر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والابن والابن والابن والابن
ثم الخفاف قد يكون اختلافه محدودا كالضعف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود منه ما يكون متبعا على محدود
كالكثر والاضعاف والقليل والاضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدودا ولا متبعا على المحدود مثل الزيادة والنقص
ومنهما ان المضافين اما شيان غير متجانسين في عرض الاضافة الى اضافتهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل الميا
والمياسر والمقدم والمناخر واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صا مضافا كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق هيئة اذ رايته هي اضافة العشق في المعشوق هيئة مدركة لاجلها صا ومعشوقا لعاشقه واما ان يكون احد
مثل العالم والمعلوم فان العالم يحصل في ذاته كهيئة هي العلم صا بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شي آخر به صا معلوما هذا
ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولى فيه نظر كما قد مناسبا له ومنها ما قال الشيخ في الشفاء بكاد يكون المضافات مختصة في
انقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والافتعال ومصدرها من القوة والتي بالمحركات فاما التي بالزيادة فاما من الكم
وهو ظاهر في ما من القوة فكذلك العالم والمناخر واما التي بالفعل والافتعال فكذلك الابن والابن والفاطع والمنقطع والتي
بالمحركات كالعالم والمعلوم والحس والحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يتج
محصلة عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالأب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما

المفصل فكما العظم والصغير واما المنفصل فكما الكثير والقليل وفي باب كالأحر والأبرد وفي المضاف كالأقرب والأبعد
في العين كالعالي والسافل وفي المتح كالأقدم والأحدث وفي النصفة كالأشد انضابا وانخاء وفي الملك كالأكبر والأصغر
وفي الملك كالأنفع والأصرم وفي الانفعال كالأشد شخشا ونقطعا والاضعف **فصل** في ان المضاف هل يقبل
والأشد والاضعف ام لا وأعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين في تأليف جميع
الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والمضاد والتقدم والتأخر والقوة والفعل واشباهاهما من احوال الوجود بعرض
للموجودات الاضافية بالذات ولاضافتها بالعرض ومن هذا القبيل النضافاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي
كان بينهما اضافية اي الاحر والأبرد تضاد بالبيع واما عرض النضافين من المضافين مع قطع النظر عن موضوعهما فذلك
غير صحيح وأعلم انه قد ذكر الشيخ في باب الحكم عند بيان ان العظم لا يضاد الصغير بان التضاد لا يعرض الاضافات وببين ذلك ما يشعر
بوجهين أحدهما ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل المضاف بل المضاد ان يعرضها اضافة التضاد وذلك لا نافذ بخلاف
الاضداد لا يضاف في نجد كثير من المضافين لا تضاد بينهما كالعالم والمعلوم والحار والمعرض ثم يعلم ان التضاد حيث
هو تضاد من باب المضاف فيجب ان يكون في المضادين شيء لا يضاف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد مضافا
بقي ان يكون في التضاد المضادين وليس بمضاف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا يوجد الا في موضوعات
غير مضافية والآن ان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيمنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات العرض ان
يكون مستقلا لتلك المعروضة ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لقولته ولما كانت الضعيفة تعرض
للكم وكان لا مضادة للكم لم تعرض للضعيفة مضادة ولما كانت الفضيحة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض
لهذه الاضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الاحر ضدا للأبرد ولا شاف في كلامه كانه يوجب بعض المتأخرين
لما اشترى البه فيقول كلامه على ان نفي المضاد عنها باعتبار انهما استقلا لا وابتناء لها من جهة اشباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ
اطلق القول في باب الحكم ان الاضافات لا تضاد وعنى بذلك انها لا تضاد استقلا لا لانها لا تضاد تبعي مواضع اخرى
غير انواع الكم وافرادها فاذ اشبه هذا القول وهكذا القياس في قول المضاف الاشد والاضعف الا يزيد ولا ينقص فكل
مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبل المضاف بتبعيته موضوعه فلهذا احكام واحوال كلية للمضاف ولا بأس بذكر احكام
لبعض اضافاتها **فصل** في الكلي والخبر والذاتي والعرضي مفهوم الكلي وصف اضافي عارض للهيات وهو مشترك بين
كثيرين وما من مهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرض هذا الوصف انما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند
حدوث افرادها وهذه الاضافة الكلية غير كون بحيث يحمل صدقة على كثيرين واشتراك بينهما وذلك ان الكلي قد يراد به خبر
هذا الوصف قد يراد به معروضة وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هذا انفس هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنبية وصف
اضافي عارض لبعض الهيات فالجنب ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الجوان وقد يراد به نفس هذا الوصف قد
يراد به نفس هذا الوصف قد يراد به مجموع العارض والمعرض فالاول يسمى جنبا طبعيا والثاني منطقيا والثالث عطفيا
والاول مضاف بسيط والثاني مقولته والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه
الاضافات كلها ذهنيات اذ عرفت ذلك فقوله الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنب خمسة انواع الجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها بل هذه الاوصاف الاضافية
ولا بل ذلك كان المقسم لها معروضات الجنبية بالقياس اليها واما كالجنس الطبيعي كل من خمسة نوعا لها ولا يمكن بالقياس اليها
افراد موضوعات بل كان حقا او فضلا او غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل بما يتباينان
متباين احصين تحت اعم واحد واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس اخلان في مهية ما عني بيان وصف
النوعية تحت وصف الجنبية ولا ان مفهوم الفصل والجنس اخل في مهية النوع او في وصف النوعية بل عنوان ذلك ان
النوعية اي النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنبية او يدخل في مهية اذا كانت مركبة طبيعة جنبية اي مهية موضوع
بانه جنب وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع واما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنب واحد هو

الكل بما هو كل وحمل الجنب عليه حمل عارض اضافي على مروضه ولكن حمل الكل على الجنب حمل مفهوم جنسي على مفهوم برفضه اعتبار ان لطيفة دقيقة لا بد من نطق لها لان الجهل لها والاعمال عنها واجب لغلط كثير فان الكل مثلاً قد يراد به نفس الطبيعة التي من شأنها ان يعقل عنها بصورة تعرض لها الكلية وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو فارقت نفسها لهذه المادة والا بل تلك المادة والاعراض كان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير الكل بالمعنى المنطقي والقوم انفعوا على وجود المعنى الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة للافلاطونية وقد سبقنا ان الكل الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكنا ايضا البنين الافلاطوني وشيدنا قول ذلك بعد الانداس ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واصله ما غير اضافة الكل والجزء والفريق بينهما وبين هذين من وجوب احدهما ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكل من حيث هو كل فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل بعد اجزائه والكل لا بعد مجزئاته الثالث ان الكل قد يكون مقبولا للجزء والكل يكون مقبولا بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا تبصر هو مجرد واما طبيعة الكل فانها تبصر بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار عين هذا الانسان والخامس ان الكل لا يكون كلاً بكل جزء منه وحده والكل كل بكل جزء واحد لا نه محمول عليه السادس ان اجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكل غير متناهية ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص المكفي وفوق التام فالتمام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصله وهو الكامل ايضا وهو المفعول على اشياء كثيرة فثارة بق للعدد انه نام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد بشئ من العدد يكون قد حصل له والجزء هو لا يطفون على عدد هو اقل من الثلاثة انه نام وكون الثلاثة تام لان لها مبدءاً ووسطاً ونهاية والعلة في ذلك انه لا بشئ من الاعداد يمكن ان يكون تاماً في عدد بينه ذن وجود في عدد ازيد منه ما ليس فيه بل انما يكون تاماً في العشرة او في الخمسة واما من حيث هو مبدء ومنه فيكون ناقصاً من جهة انه ليس بينهما ما من شأنه ان يكون بينهما وهو الواسطة ومن على ذلك سائر الاعداد وهو ان يوجد المبدء والواسطة فقط او العكس ولا واسطة ثم من المحال ان يكون مبدءاً في الاعداد بل وجد واسطة بوجه الاعداد وكما العول في المنتهى واما الواسطة فقد يجوز ان يكون كثيراً لان جملتها في انها واسطة كثير واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فاذا حصول البدانة والنهاية والوسط غايتها التام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة في تامة المقادير كما في فلان نام القائمة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله اذ المقادير لا تعرف الا بالحد بل لا يلزم له التقدير وتارة في للكيفيات والقوى انها تامة مثل ان بق هذا نام القوة ونام الحواس العلم وتارة في تمام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كالات التي حاصلة له بالفعل وبما يشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكالات وجوده لم من نفسه لا من غيره واذا كان مع ذلك مبدءاً للكلمات غيره فهو فوق التام لان فيه الوجود الذي ينبغي له كما لو قد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شئ بهذه الصفة الا واجب الوجود واما العقول فهي تامة بالنفس الاول وغير تامة بالنفس الثاني فان الممكنات الفاقرة الهويات معدومة في حدود ذواتها واما الثلاثة دون التام فهو قيمان احدهما المكفي وهو الذي اعطى ما به يتمك من تحصيل ككثارة مثل النفوس التي للسموات فانها ابداً في كتاب كما لانها من غير حاجتها الى مكل خارجي العلم البشري فينا بل مكلها ومعلمها ومخرجها من القوة الى الفعل جوهر عقلي غير ميان الوجود لوجوداتها وكك حال نفوس الانبياء لانهم ايضا مكفون حيث اعطاهم الله ما به تكونوا من تحصيل كالاتهم وقربانهم من الله كما سنعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى خارج مبدء الكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفناء والفريق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتساب فانها متقنا المعاني وذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون البارى تاماً والكل والجميع من شرطهما ذلك واما التام والكل فينا فكثرهما ممتدان في الموضوع والفريق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة بينه كل وبالقياس الى ما لا يتقني خارجاً عنه نام فان قلت فاما معنى قول بعض اساطين الحكمة والتحقق ان البارى كل الاشياء وقد سطر ان كون البشئ كلاً لا بد فيه من حضور كثرته في فانه قلت ذلك معنى خامس من يلزم من ساطنة واحدة ان يكون

بحث لو يكن خفيف من الخفان خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بال
 ولا بالقوة **المقالة الثانية** في بقية المقولات وفيه فصول **فصل** في حقيقة الابن عرف الابن بأنه هو كون الشيء
 حاصلا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المتضاد امر او هيئته بعرض له ايضا
 الى مكانه وما قبل كما ان السواد له مهبة واصافة المحل عرض له مهبة فكذلك الابن له مهبة وكونه في المكان اضافة عما
 لها وهو ليس بشيء فان كون الشيء في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زائد
 على وجوده وان لم يكن عين مهبة لكن زيادة الوجود على المهبة انما هي بحسب البصيرة لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشيء
 في المكان فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امر ازا نداء على وجوده في نفسه والا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني
 ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه وحصل له وجود اخر واصلا للمعدوم بعينه معاذ اقل ليس كون الشيء في المكان
 كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان
 لشيء واحد وجودات كثيرة اقول ويمكن ان ينشأ ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان بعينه
 نحو وجوده الخاص به لا امر ازا نداء عليه لان كونه في مكان معين او زمان معين امر ازا نداء على وجوده في نفسه فذلك الامر الزائد
 نسبة الابن الى المني وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدأ الاضافة الى المكان والزمان وقد استدل صاحب المباحث على ان
 الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان بل هو الوجود بوجه اخر وهو الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان
 حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء
 المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه اقول هو مفروض بكل من الموجودات المخصوصة لجران ما ذكره فيه فيلزم عليه
 ما ذكره ان يكون كون الجسم مادي او كون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا با مود زائدة على نفس وجودها وليس كذلك ودفع ما
 ذكره بان الوجود المطلق الكلي كالممر اذا امر مشكك عرضي لا فزاده وليس الحقيقة الوجود طبيعة نوعية او جنسية مشتركة بين
 جميع افراد الوجود **فصل** في تقسيم الابن وهو من طرفين احدهما من الابن ماهوا واحقيق ومنه ماهو ان غير حقيق
 فالاول كون الشيء في مكانه الخاص به لا يبعده فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كاي شيء فلا يثبت في البيت فان البيت يبعده
 وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده وابعده منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العرف مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم
 الفاعلة ثم العالم الجسماني باعتبار ان محبة المحد للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم مطلقا ليس بابن اصلا الظرف
 الثاني ان الابن حقيق هو الكون في المكان ومنه نوع هو الكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا
 الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي فلهذا لا بد لكل ابن شخص حقيقي من صفة قائمة بالتمكن هي علم ذلك الابن وان
 عليه صاحب المباحث بان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون ممكن الحصول في المتمكن عندما لا يكون في مكانه الحقيقي
 او لا يكون فان امكن لم تكن تلك الصفة علمه لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف العلل عن علمه وان لم يكن في نفسه
 حصولها في المتمكن على حصوله في ذلك المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة في لزم الدور وهو
 مح اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزء من العلة او معدا او شرطا فلا يلزم مفارقتها المعلول
 على وجه الضرورة وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المعارضة
 لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة مادام الوصف والمشروطة بشرط الوصف
 والثانية اخضر من الاولى والاعم لا يستلزم الاخضر فان كل كاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية
 على ذلك الوقت باسبابها المؤدية اليها في ذلك الزمان وليس الكتابة واجب تلك الحركة بل العكس ولي فان وجود تلك
 الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج **فصل** في ثمة احوال الابن فنحن انما نعبر عن النضافات الكون في المكان الذي عند
 المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وما امران وجود بان بينهما غاية الخالف ولا يجتمعان في موضع واحد في آن واحد
 وصح فاقبها عليه فاما متضادان ومنها انه يقبل الاشد والافضع لكن قوله لها ليس بحسب جنس الابن فان كون الشيء في مكانا
 لا يكون اشد من كون شيء اخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجسم الاشد

كلمة

والاضعف بحسب طبيعة نوعه مكانها كالقوى والنفث أو قوتها كالجريان إذا كان في القوي واحد ما اعلى من الآخرى كان أقرب
 الى الحد الذي هو المحيط فواشد فوقه من الآخر فقد ثبت من هذا ان الاشد والافضل لم ينطوق الى نفس الابن بما هو ابن بل الى نوع
 منه وهو القوي والنفث ولكن ليس كما زعمه صاحب المباحث ان ذلك الاشد والاضعف إنما هو في اضافة عارضة للابن وهو
 القوي والنفث لما مر من الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها **فصل** في حقيقة معنى وانواع حكمة
 ما عد من المقولات معنى وهو كون الشيء في زمان واحد وفي حده فان كثير من الاشياء يقع في اطراف الارض ولا يقع في
 الارض مع انه يسئل عنها متى كالوصلات والمماسات وسائر الاشياء الواقعة لوقوعها في ارضها بغير ان يكون لها ايمان وحال هذا
 الكون بعينه حال ما قبله وامر معنى العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق او زمان خاص وتخصف منه ما هو معنى حقيقي وهو
 كون الشيء في زمان مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثابته غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلاً في اليوم أو
 الشهر أو في السنة أو في القرن أو في زمان الاسلام أو في الزمان مطلقاً على قياس امر في الابن والفرق بين البابين ان الزمان
 الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون ولما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قبل وليس بسبب عدم
 الشراكة في المكان الحقيقي إنما يصح القول بمر مع وحدة الزمان حقيقة فكذلك مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشراكة في المكان
 الحقيقي فكما ان لكل ممكن ايضاً محضه فكذلك لكل حادث معنى محضه ولا تكون مشتركة بينهما وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان و
 المكان اسوة بالآخر ثم قالوا ان الامور التي لها معنى بالذات هي الحركات والتحركات لا معنى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها
 وجواهرها في الزمان بالعرض فلو ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سبباً لذلك كون تدريج بطايق الزمان وكذا
 بعض الكميات والكيفيات والايون التدريجية الوجود لها اكون تدريجية والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون لا
 الكون التدريجي فهي معنى نسبي اضافي وقد مر ان المعنى الاضافة لا يوصف بالزيادة والنقصان والاشد والافضل الا بالعرض
 فالمتى إنما يلحق اولاً وبالذات لتلك الاكون والوجودات وثانياً بالمجانباتها وما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا تدريج
 لها بالذات بل بالعرض واعلم ان من افترض تعريف الزمان انه مقدار الحركة فحكمة التقديم والتأخر قبله من حكمة الاضافة على هذا
 التعريف ان يكون مقدار كل حركة في العالم العنصر ايضاً زماناً بنفسه فيحتاج الى التفيد بامر آخر وهو ان يوجد الحد مقدار
 حركة الفلك او حركة لا تنقطع واظهر الحركات واسرها واشدها **فصل** في الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
 بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزاء
 لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب هو الوضع كما مر قد مرث الاشارة ايضاً الى ان
 هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد النقطة وهو كون الشيء مشاراً اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر
 فيه نسبة الاجزاء الى الحاوي والمحوي والحيات الخارجية والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن التدريج ذكره وفيه كون
 الشيء بحيث يشار اليه ان هو مما يصل به ايضاً لا ثابته لا يخرج عن خاط فان هذا الابن لو كان ايضاً حقيقياً لم يتوقف في بين الوضع
 بهذا المعنى الذي هو نفس المقولة فان الاجزاء ليس لها ابن بالفعل وليست ايونها مما يضاف بعضها الى بعض على وجهه البعض
 منها إنما ابن هي من الآخر ولو فرق بينهما بان احدهما المقدار والآخر الجسم الطبيعي فيقول ان الجسم الطبيعي إنما يلحق الوضع الية بتوسط
 المقدار والتعليمي ولو لا عرض المقدار ليجب له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كقياسه كان
 بتوسط المقدار والحس عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي هو خواص الجسم والوضع الذي يوجد الكم واطرافه لان مجرد
 كون الشيء كما او مقداراً متصلاً لا يكفي لقبوله الاشارة الحسية بانها هي هناك اولى القوي اولى الخش او جهة من جهات
 انما ذلك شأن الكم الانصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للافعال والحركات والاختلافات فيجوز المقدار لا يقبل
 الاشارة الحسية بل الحسية الية لكن القوم قد شاعوا واطلقوا الحس وارادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثنى
 كلها الية شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس اليها اشارة الامع المادة بان كان وجوده في المادة مصححاً لقبوله
 للاشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فان المقدار اذا فرض مجرداً عن المادة كما في الجبال كان ذاتها بغير مقدارية وذا اجزاء
 لها هيئة اتصال بمعنى غير يذكروه من كونها على وجهه في كل منها ابن هو من صاحبها بصورة ايضاً شكل من غير ان يكون للكل

ابن ولد ايضا سطوح وخطوط لها اوضاع بمعنى آخر للخط نقطة لها اوضاع خاص لا بمعنى الاشارة المحسنة وبالمجمل فكما للعقل اشارة
واللحسن اشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية اشارة الى المفادير واطرافها غير ذلك الا اشارتين وللعقل وضع ورفع يخص بالعقل
والكليات والخيال وضع يوجد للاشباح الادراكية وللحسن وضع يخص بالماديات سواء كان للفظ او للمقدار المنقسم بعض
الجهات لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المفعولة هو هذا المعنى الاخر وكذا الوضع الذي هو من المفعولة
لا يوجد الا في عوارض المادة فان النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة المحسنة وللخط والسطح ما لم يقع في المشا
الغالبية لم يكن اجزا وما بحيث يصح ان يقع بعض منها بالقياس لبعض ابن هو من الاشارة للوضع قد يكون بالطبع وقد يكون
لا بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذكر بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الضلك فان جبرها من انما انزل بالفعل
واما الذكر بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف جبرها ليس ختلا
طبيعياما والذكر بالقوة كما يؤول من قرب انزلة الرحي الى قطبها ونسبته الى دائرة القطب ليست بالفعل اذ لا اثره بالفعل فلا
وضع الا بالثبوت او بالقوة والوضع مما يقع فيه الضا والاشدة والضعف اما المتضاد فكون الانسان راسه الى السماء ورجله
الى الارض متضاد الوضعية اذ صار معكسا والوضعا مغتبا وجود بان متعاقدان على موضوع واحد من غير ان يجتمعا فيه
وبينهما خاتمة الخلاف وكذا الحال في الاستنفاء والانطاح واما الشدة فكلا لاشد انضابا او الاكثر انحاء فان قلت ليس
منه مباحث كيف المختص بالكم انه لا يقبل المتضاد ولا الشدة وحكمهم بان استدارة الخط او تحديق السطح لا يشد ولا يضعف
فهذه كيف يكون بان الاستنفاء والاختفاء لا يقبلان التناقض مع ان هذه الصفات لا تعرض اولا الا للمفادير
افوك نسبة هذه الاستنفاء والاختفاء وامثالها الى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المفعولة الى تلك
الادواضع فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشدا استدارة مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى
يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة والاختفاء او غيرهما في مادة مخصوصة لانه يصير واقعا تحت مفعولة الوضع
ويقبل الضا والاشدة والضعف غير ذلك فالاختفاء الطبيعي يقبل الاشدة والضعف في هذا من مفعولة الوضع دون ذلك
فاعلم هذا فانه شيء يقبل عنه الاكثر من فصل في الجدة وما عدا في المفعولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون
جسم في محيط بأكمله وبعضه بحيث ينتقل المحيط بانقال المحيط مثل السطح والتمصص والتمصص والتمصص وينقسم الى
طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى هابه وغير طبيعي كالتمصص والتمصص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فانه طبيعي ككون القوى الغير
ومنه اعتبار خارجي ككون النفس لزيد في الحقيقة الملك بخلاف هذا الاصطلاح فان هذا من مفعولة المتضاد **فصل**
في مفعولتي ان يفعل وان يفعل اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره فالذات مادام السلوك في هذا
الناشر الجدي كالسجين مادام ليس والشريد مادام يريد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث ينشأ عنه اثر في غيره فالذات
مادام كونه كمثل الشخص والسوق فاذا فرغ الفاعل من فعله او المفعول من انفعاله وبالمجمل عن النسبة التي بينهما من حيث التنا
والناشر لا ين ان هذا محرك وذلك محرك وينتهي الشخص الى السخونة القاهرة والسيود الى السواد القاهر فالغيب عنهما بان
يفعل دون الفعل وبان يفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقا لان للايجاد بلا حركة وللفعل بلا اثر
لكون البارئ فعلا للعالم وكون العالم مفعلا عنه وليس في ذلك حركة لانه جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجود
يستلزم وجودا وبغير ذلك لهما اضافة فقط فالفاعل والمفعول بذلك المعنى اضافة فان فظا بخلاف هذا المعنى بين الواضحين
تحت الزمان واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع محركه والمفعول عند انقطاع محركه كالقطع في بها في الحركة
واحرار التوب بعد استفراده فهل تكونان من هذين البابين ام لا فقول **هـ** ما من حيث يخصصها بايها في نهايتها كمن
يصح عدم ما من هاتين المفعولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدقيقة واذ لم يعين تخصيصها ما كان
فليس من مفعولتين وقد يعرض في هاتين المفعولتين المتضاد والاستدارة واما المتضاد فليس من مفعولتين والتسويد والتسويد
التي يربطها كان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاستدارة فان من الاسوداد التي هي في السلوك الى غاية ما هو
اقرب الى الاسوداد التي هي في الغاية من اسوداد اخر وكل قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض اخر منها وهذا

لاغير

والسود

بهما

الأشد والنفص غير الشدة والنفص اللذين في الكسب لوجودهما القياس بالقياس إلى السواد نفسه بل بالقياس إلى الاسوداد التي
 هو عبارة عن الحركة إلى السواد فان السلوك إلى السواد غير السواد هذا ما قيل وأعلم ان وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس
 السلوك إلى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المفعول التي يقع بها التحريك والتحريك كالكيف مثل السواد
 وانكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصا ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات
 مادام يؤثر او يتأثر فوجود السواد والخبرة من حيث انه سواد من باب مفعول الكيف وجود كل منهما من حيث كونه ندي يجب يحصل
 منه ندي يجب آخر او يحصل من ندي يجب آخر هو من مفعول ان يفعل وان يفعل واما نفس سلوكه الندي يجب أي خرج من القوة إلى الفعل
 سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المفعول فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت بوجودهما في الخارج وعرضتهما **فصل**
 في دفع ما اورد على موجوديتهما فالصاحب للمباحث في هذا المقام عندك ان تأثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفاً شيئاً
 زائداً على ذات المؤثر وذات لاثر وكذا ان اثر الشيء عن الشيء وهو قابلية يستحيل ان يكون وصفاً شيئاً زائداً على ذات الفاعل و
 ذات المفعول اما الناشر فلو كان امر اثبتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر ايضا فيكون ناشر ذلك المؤثر في ذلك
 الناشر زائداً عليه فنقل الكلام اليه وبقي إلى التسلسل وهو محتمل ان لا يكون محالاً فالزام حاصل وذلك لان اذا
 كان بين كل مؤثر واثر واسطة هي الناشر حتى فرضت امور غير متناهية من شأنه فلا يخرج اما ان يكون تلك الامور متناهية ولا يكون
 شيء منها متناهياً فان ثلاث بمعنى ان يفرض مؤثر ومناشر لا يتخللها ثالث في وجود مؤثر لا يكون ناشره زائداً على ذاته وذات
 اثره في لا يكون ناشر الا في الثاني زائداً عليها ولا ناشر لثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امور زائدة على ذاتها
 وذوات آثارها وان لم ينفرد بمعنى ان لا يوجد هناك امر ان لا يتخللها ثالث فهذا نفى للمؤثرية اذ لم يوجد هناك ما يكون
 ذاته مؤثراً في ذات اخر واما القابلية فلو كانت بثبوتية تجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحدود بعينه ما قال فهذا يروى
 قاطع على ان المؤثرية والمناشرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وسنعرف في باب العمل ان المؤثرية لو كانت وصفاً ثبوتياً
 يلزم نفى الواجب الوجود تعالى ثمانية انتهى ما ذكره تلخيصاً القول في هذا الكلام بطوله قد شأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة
 كسئلة الوجود وزيادته على المهيبة وان لكل مهبة نحو خاص من الوجود والمهيبة كما انما متخالفة بالمعنى والمفهوم كك
 متخالفة بالوجود لكن وجود بعضهما قد يتجدد بوجود الآخر ضرباً من الاتحاد وموجودية كل مهبة ومعنى في الخارج عبارة عن
 صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات وجود المضاف في الخارج باثباته في الاحيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
 أي كونه بحيث اذا عقل عقل مع شيء آخر اذا نفرد ذلك فقوله كما ان كثيراً من الموجودات يصدق عليها واحد الجواهر والكم او
 الكيف وغيرها وكذا حد في انواعها كجد الفلك والحوان والسواد والسطح وغير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات و
 اجناسها وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يجل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض
 حد الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهوما التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية
 كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عرضها كون الموضوع متعباً
 في الذهن ودون السلوك المعاني السلبية وذلك لانه معنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء
 صدقاً خارجياً كما في محولات القضايا الخارجية واما الكلام في ان وجودها هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المناشر
 لكونها من الاعراض ولا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر ولك ان تقول في بيان عرضتهما بان لكل من المؤثر والمناشر على الوجه المذكور
 مهبة اخرى وطا حد آخر غير كونه فاعلاً او منفعلاً فان السواد يمكن وجوده في سواد لا يشترك في حواريته فيكون
 اسوداده باثر زائد على سواديه وكذا للتخمين وجود غير ندي يجب يتحقق نوع التخمين فيه فكون التخمين مؤثره في شيء على الشيء
 امر زائد على وجود التخمين واما قوله لو كان الناشر امر اثبتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر فنفى ان
 بعض الصفات وان احتاجت إلى مؤثر لكن لا يحتاج إلى مؤثر جديد بل جعل موهوماً فانها فان جعلت لا يتخلل بين الذات والذات
 فلا يتخلل ايضا بين وجود المألوم ووجود لادته فان الجاعل كما لا يجعل النار جوهراً بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها
 حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه السبقية مع ان وجود الحرارة غير وجود النارية

لان الناجز هو المحرر عرض فكذلك الحال فيما نحن فيه فنقول لثاثير التجرد ان كان امر موجودا في الخارج لكن من لوازم هويته
بعض افراد المتولات فالحركة المستقلة مثلا قد لا يكون كونها مستقلة امر ازيدا على وجود ذاتها الشخصية وان كان ذاتا
على هويتها ثم على تقدير زيادتها الشخصية قد لا يكون مقترا الى اجاعل اخر غير اجاعل الذات بل ولا الى جعل اخر غير جعل
الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم المهية غير مقترا الى جعل مستانف عن جعل تلك الهوية
فثبت ان كون لثاثير التجرد موجودا ازيدا على ذات الموتر ليس محتاجا الى ثاثير اخر ولا الى موثر اخر وكذا قوله فيكون ثاثير
الموتر في ذلك لثاثيرا ازيدا عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون لثاثير التجرد في ذلك هو من مقولة ان يفعل امر ازيدا على ذات الموتر
ان يكون لثاثيرا ازيدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو عين اضافة الفاعلية والابداع ووجود الاضافات
قد ثبت انها غير مستقلة في الخارج **الفن الرابع** في البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولى فانها من عوارض
الوجود بما هو موجود فخرى بها ان يذكر في العلم الكلي الساحت عن عوارض الوجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة
ومطالب اما المقدمة فهي بيان مهيت الجواهر والعرض واحوالها الكلية وفيها فضول **فصل** في تحقيق مهيتهما اعلم ان
مفهوما الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض مثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب
الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذي يحل عليه بالحقيقة ومثال الثاني زيدا عي وزيدا بعض فان الوجود المنسوب الى زيد
بعينه ليس منسوبا الى العي واليباض بالحقيقة بل بضرع من الجواز بواسطة نحو علاقة المحل بالموضوع سواء كان عدما
او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدأ المحل متزاعا عنه وقائما به فالوجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن في وجود
الى المحل بالعرض وهذا النوع من الوجودية غير محدد ودفع عرض عنه ونشغل بالوجود بالذات فنقول قد علمت ان كل موجود
اما ان يصير ان يثبت هويته بمعنى ان لا مهية له الا الوجود الصافي الذي لا اهم منه ولا يصح فالاول قد سلف بعض
احكام بحسب المفهوم وسبب البحث عن بيان وجوده واصفاً الكلية واحكام الوجودية وكلامنا الان فيما وجوده غير هويته
بالمعنى الذي سلف منا ذكره اي ليس وجوده بذاته بل بغيره فافهم اقسام هذه الموجودات هو الجواهر ذلك لان هذا الموجود لا يخ
اما ان يكون في محل اول لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقه
منه وقد اشكل على القوم ههنا انفسه كون الشيء في محل واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والثاثير بين معاني كثيرة
كما نقول في الزمان وفي المكان وفي الدهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصص وفي الواحد وفي اللفظ
فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل واليبست نفس الاضافة مما يصلح ان يكون مراده بلفظة في والاصدقت على معنى معين
وعلى غيرهما من المعاني الخفية ولصدقت على الابوة والنبوة وغيرهما وتخصيص الاضافة بعلم الاستقلال بالمفهومية غير
وان اخبر المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشراك الى حيث يشمل المعاني المستقلة
فيها لفظ في ويخرج الاعيان وكما ان كلاما من معني في الاين مما يستعمل فيها لفظ ولا يشتملها معنى واحد يخصها بل لكل منها
خصوصية يدخل فيها وضع لللفظ فكذلك القياس اذا تضمنت معهما امور اخرى يكون على هذا النوال نعم يمكن ان يثبت اشتراكا
في كثير من هذه المواضع على الجواز التشبيهي لكون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع وكون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء
بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتراك الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بدیهة فان قلت لفظ في موضوعا للمعنى لاشتمال
والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا قلت الكلام يعود فيما ذكرت جدا لانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف
فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الشيء في الظرف وان كون الشيء في
المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن
هذا الفن وان كان المذكور ايضا فاضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق فاذا كان في المحل اشتراك لفظيا فكل ما
ذكره من النبوة لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازا اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الى امر مميز معنوي اذ ليس فيه معنى واحد
جنسي او عرض عام بل معاني متعددة بصرف النظر الى كل منها بقرينة خارجية لفظية ومعنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك
الاسم اما بالحد او بالرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ليس هو مقصودا

منه

منها

لا محالة

ولذا كان الحال كذلك فالمدكور في تعريف الحول وهو وجود الشيء في شيء لا يخرج منه شائعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون
 كقارئ للفظ في المستعمل في هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه مفهوم مقام الرسم في القبول المترتبة والحوادث المترتبة
 مع ملاحظة ما بانه لو فرض ههنا ان المنسوب الى شيء يعني كان له مشترك بين شيئين المحل وغيره كان المذكور في التعريف قد وردا بجملة
 ذلك المحل من حيث هو وذلك المحل عن اشارة كانت في امر معنوي فكان بمثابة اما بالشيوع والجامعة بالكلية فمن كون الخاص في العام
 وكون الشيء في الزمان والمكان واما ما امتناع المفارقة والاستفال فمن الكون في المكان ايضا وفي الحضيض وغيره وقد عرف معنى
 في الشيء ههنا الى الحول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خائفا عن الفناء والحل اما طرأ او عكسا او كليهما كقولهم لاخصاص
 الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيئ بحيث يكون احدهما نعتا والاخر منعونا به فانتقض عكس بالسواد والبياض وغيرهما ان كان
 المراد بالنعت المحل بالمواطاة وطوره بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به المحل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان
 المراد غير الاشتقاق المحل كقولهم ان الحول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر ثم زادوا
 قيذا اخر عليه حين ما ورد النقص فيه باحوال المجرىات عن المادة بقولهم تحقيقا او تفديرا فبقي النقص باللفظة والابوة وغير
 مما لا سر فيه فالتجاء وبقي وجود هذه الاشياء عن الخارج ولم يتنبهوا لان الاختصاص بهذا اليراد بالاطراف والحدود
 الخارجية بل النقص واد بالحياليات والوهميات وقد ذكرنا في شرح الهداية الاثرية شطرا من النقص والابحاث الواردة على
 التعاريف المذكورة للحول واما الله الحكيم تعالى خزان علمه تعريف الحول هو ان يكون معنى كون الشيء بحيث هو
 في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الانضمام لان لا يرد النقص بالجواهر الصادرة عن الواجبية والبادية العالمية حسب ما هو
 النقص من ان وجوده معلول في نفسه هو وجوده لموجود وهذا التعريف سائر عن النقص والارادات طرأ وعكسا الصدقة
 على الاعراض والصور كالكلية وكذا بعض سائر الخصائص النسبية التي ليست على وجه الحول لكون المجرى في الكل والخارج في الكل
 وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الزاوية وفي الخصائص كحصول الفصل للجسم فان وجوده غير وجود الجسم له وكذا حصول
 الوجود للهيئة لا ينفرد وجودها لا وجود شيئا كما علمت سابقا وبالحال لا يخل في هذا التعريف كما يظهر بالتفصيل والتأني
 واذا علمت معنى الحول هكذا علمت ان الحال مفقورة في محله ما في وجوده انه الشخصية وقولهم هيمنة الناعية لذاتها لاجتماعها
 اذ وجوده ان الشخصية دون حقيقة النوعية حتى يمكن ان يكون حقيقة نوعي الوجود مستغفرا لذاته من غير محل فالاول
 يعني عرضا عند الكل والثاني يعني عند المحصلين من المشايخ صورة في قول لا يجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده الى كون
 الشخص للجمال سواء كان عرضا او ضرورة والادراك الافتقار من الجانبين بوجه واحدة وهو دور مستحيل للمحل اما ان يكون
 مستغفرا عن حال حقيقة الشخص هيمنة وجوده ان يسمي الموضوع عند الكل او يكون مفقورة في وجوده الشخص الى
 الوجود المطلق العام للجمال باي شخص يكون فيه عند هؤلاء بالهولي فالعرض والصورة يشتركان في امرين هما وهو مفهوم
 الحال وكذا الموضوع والهولي يشتركان في امرين هما وهو مفهوم المحل وحال الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة او عرضا في
 صورة او عرضا في عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينشأ آخر الامر الى محل لا محل فيكون مقبولا للجميع فكل عرض مفقور في وجوده
 الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر دائم بالطبع من العرض واما عند اتباع الروافدين فكل حال عرض لا يفتقر الى الجوهر
 بحال لكن بعض الاعراض عندهم مفهوم للجوهر متقدم عليه لانهم جوزوا تركيب الجوهر من محل جوهر وحال فليس الجوهر مطلقا
 متقدما بالطبع على العرض وسبب تحقيق هذا المقام من ذي قبل انشاء الله ثم اتهم بقرينة بين الصورة والعرض فرضا
 اعتبارا بالاحتمال وكذا بين الموضوع والهولي وهو ان كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا او صنعيا اذا كان له نال فاما في
 ومحل مطلقين كالسهم مثلا يكون المحل عندهم لشيء ما كالحطب والحال يعني صورة كالحبسة المخصصة باعتبار كونها جريئ
 الامر واحد نوعي مطلقا وليس من شرط المجرى الصورة عند من ان يكون محصلا للحل حتى يكون جوهر الكون مفهوم الجوهر اولى
 بالجوهرية منه ولا من شرط المجرى المادى ان يكون مفقور الى الحال في نحو وجوده النوعي بل السمي صورة عندهم هو عينه نفس
 العرض مع اشتراط كونه جزء للركب وكذا السمي مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزء للركب منه ومن ما يحل فعلي
 هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صور او محالها هو لياها فاذا فرغ تغاير المذهب في تحال

الاصطلاح في هذه المعاني والاسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام اولاً زمة المساوي اخص من رفع الخاص اولاً زمة الشا
وقلت ان معنى الجوهر اولاً زمة المساوي لما لا يكون في موضوع فقولنا اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل للمعرفة ان
الموضوع اخص من المحل عند الشاين ففقط ما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون في محل وما لا يكون فيه اذ كل ما يتبدل
تحت معنى الوجود لا في موضوع وكذا العرض وهو ما يكون موضوعاً في محل المحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم
من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضاً وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهر او قد يكون عرضاً على هذا التقدير واذ ثبت
ما ذكرناه فيكون الاسماء الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم حسنة لانهما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكاثر في المحل
هو الصورة للمادة وغير الكاثر فيه اما ان يكون محللاً لشيء يقوم به ولا يكون والا هو المهيول والثاني لا يخرج اما ان يكون مركباً
من المهيول والصورة وهو الجسم ولا يكون وح لا يخرج اما ان يكون ذاعلاً لشيء انفعاليته بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس ولا يكون وهو
العقل والوجود في هذا التقسيم ان يتوحد الجوهر ان كان قابلاً للابعد الثالث فهو الجسم والا فان كان جزء منه هو به الفعل سواء
كان في جنسه وفي نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او غير هوية بالقوة فمادة وان لم يكن جزء منه فان كان مصدراً في الشا
ففسرنا بالفعل وذلك لما سطره من تضاعف حفظه من كون الجوهر النفس الانساني مادة للصورة الادراكية التي يتحصل
بها جوهر آخر كالبا بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية
وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده **فصل** في تعريف هذا المقصد وان خرج من المقسم الموضوع لتلك المحل مط
الا اننا نورد ههنا ما ذكر في تعريف العرض افتداء بالافتداهين فقول العرض هو الموجود في شيء غير مفهوم به لا كجزء منه ولا بغيره
دون ما هو فيه فهذه فتودار بعنة فقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شئين او ما زاد عليها اما العدد ومعنى الكل
والبنية وغيرها فال موضوع في كل منهما من حيث كونه موضوعاً له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحداً حقيقة بل يكفي خجته
وحدة بها يكون الموضوع واحداً كالعشرة فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها الاكل واحد والا كانت العشرة عشرات ومجموع
الوحدات امر واحد فان قلت نفعل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لما قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع
نسبة العرض الخارج بل بما تكون مقبولة لغوام ما اعترفت هي معه كمال الوجود بالنسبة الى المهيبة وخصوصاً على ما ذهبنا اليه
كما ذكره سابقاً من ان لكل شيء وحدة هي عينها نحو وجوده الخاص الذي يتحقق ذلك الشيء وقد سبق ان الوجود ليس عرضاً لما هو
موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة بحقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعترضت اذهان
الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصاً المتشابهة الطرفين كالتجاوز والمقاربة والمعية والاختلاف وغيرها
فنبين ان كلام الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية والعلولية او القبليية والبعديية او متماثلين كالتماثل والتجانس مخص
بامر الوجود في صاحب درهما بثوهم ان قولنا في شيء لا يخرج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء قول مجاز
وانما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الاجزاء اذ لو كانت لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون
كل منهما كلاً فيكون كل واحد من الطرفين مخالفاً لهذا ما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو ايضا محال لانه نفس المجموع لانه
موجود في المجموع والا لكان الشيء موجوداً في نفسه وهو محال لا معايرة بين الشيء ونفسه فلكل كل صورة في اجزائه هي نفس وجود
اجزائه جميعاً لانه شيء آخر موجود في اجزائه كاطل ولا انه موجود في واحد واحد كما توهم ومن ههنا ينكشف ما حفظناه من ان
الصورة النوعية المركبة الخارج هي عين وجود ذلك المركب ان التركيب اتحاد في المادة وصورة في الخارج وان العشرة مثلاً
صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها فليكن بالثبت في هذه الامور من تعلم وتزول واما قولنا غير مفهوم به فاحذر
عن وجودها محل المادة ونفوسها موجودة بالفعل نوعاً من الانواع فلا يجوز ان يكون عرضاً بل صورة جوهرية اعلم ان صفات الامور
يكون على اسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات مفردة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي
تخلفها خارجة عن محو عارض لازم او مفارق اوليت تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة
تلحقه بغيرها ذاته سواء كانت جزء من معنى ذاته اوليت جزء من معنى ذاته ولا يكون الصفة ما يفرق ذاته بل هو فيها يكون محو
لغيره بل هو بعد تمام تفرقه ووجوده بحسب المنعته لما يفرقه بالذات نحو فالادما او مفارقة قائلنا لا لاول وجودها بالخاص بحجم

ايضا

تمامه

او الضحك^١ الانسان والثاني وجود النفس الحيوان والثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على الاطلاق والرابع
وجود الصورة للحيوي والخامس وجود البياض والتخيز^٢ الجوهر^٣ واما وجود الفصل للنوع^٤ والجنس من حيث كون الفصل ما هو ذاتا فصلا
ولجنس جنسا فهو قول مجازي كما لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجود الواحد جميعا ومقتضى النسبة سواء كانت
بقي واللام هو الغيبة فذلك مما قد خرج بالقبول الاول واما اخذ كل من الجنس والفصل امر محصلا بحيث المفهوم والمعنى فيكون نسبة
الفصل الى الحد النوع بالدخول في تعريفه^٥ وتخصيل معناه^٦ الى الجنس بالدخول في مفهوم وجوده وفعلية ذاته كما مر في بحث
المهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقبول الثاني وقسمهم من فسر العرض بما يفهم بشئ مفهوم بنفسه وهو بظاهرة فاسد عند
من جوز قيام العرض بعرض والارم كون العرض الذي هو المحل جوهر^٧ ولكن ذلك لم يثبت عندنا واما الامثلة التي ذكرها في اثبات
قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنفطة للخط والخط للسطح فكل نامل لان جميع هذه الامور
نسبها الى الموصوفات بها من الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في الهيئات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموصوفات
والعجائب الشيخ الرئيس من جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس يستلزم^٨ واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح بان
الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو ايضا قد ذكر ان مناط الفرق بين الحال عرضا في شئ او مقوما هو وجوده^٩ فحصل
المحل بحسب نوعه بدون ذلك الامر^{١٠} والمقابل^{١١} وعدم جواز تخصصه^{١٢} كل فان كان الاول فالحال عرض والمحل موضوع وان كان
الثاني فاما صورته وماده او فصل وجنس فعلى هذا لا شك ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطء ولا شك ان
الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حقيقيتها ونوعيتها^{١٣} بحيث اذا لوحظت معرفة عن رتبة السرعة
والبطء يكون قد تمت حقيقتها ثم قد تحققت امر يتبناها من السرعة بعد تمام حقيقيتها بل انما يتم بشئ من حدود السرعة والبطء فيكون
هي في الفصول المعنوية للموصوف لا من الاعراض^{١٤} المتعقبة^{١٥} ويحتج الشيخ ايضا بقوله هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه
كاسمها^{١٦} لكها اعراض^{١٧} وقلنا انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة
وددت ان وجود كل شئ هو وحدته وتخصصه والوجود في الموجود ليس عرضا في لقومه^{١٨} بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض
بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده^{١٩} ولبست الكثرة^{٢٠} الا^{٢١} الوحدات وحدها في الجوهرية والعرضية حكم القول
قدما فبعضهم المثقون بنفسه بان معناه^{٢٢} المقوم^{٢٣} لا بما يحل فيه وقد ذهب الى ان المعنى المجازي للالفاظ مجوزة في التعريفات الحقيقية
واما قولنا لا يجوز فاحترار عن وجود الجوز في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث ما طبيعتان ومن وجود عموم
الجنس من حيث ما عامتان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شئ هو جزم منه وجوده
العرض في الموضوع ليس كذلك^{٢٤} واما قولنا لا يمكن ثبوته دون ماهو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشئ من حيث طبيعته^{٢٥} لا في محل
ومن حيث تخصيبه^{٢٦} لا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع^{٢٧} التميز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجنس في الزمان^{٢٨} وجوز
في المكان ووجود الشئ في الغاية والفرق لكون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء
عن ما ينسب اليها^{٢٩} فيجب الطبيعة فلو كان في شئ ما لم يستلزم مفارقة امر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كزوم الكوكب
في فلكه وزوم الحي في فلكه في حاوية فهو لا يقتضي العرضية^{٣٠} ثم عدم مفارقة الجسم عن جز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة
الانسان لا عن غايته مطلقا وعن عرض مطلق لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام دون ماهو فيه كما
مر هو ان الشئ بطبيعته يقتضي حملا^{٣١} ويشخصه^{٣٢} يقتضي حملا^{٣٣} ويشخصها^{٣٤} والامور الكلية لا وجود لها من حيث كلياتها في الخارج واما
لا وجود له يستحيل ان يوجد في شئ اخر في الخارج وكلاهما في ان العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذاتي
على ان الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او خاصا مناقشة^{٣٥} لاستحالة كون الحدود اماكن وتبدل لفظ المكان بالجنس لا
يفيد لعدم صدق الوجود في موضوع على الوجود في الجوز اذا اراد منه غير المكان كالوضع والمخاذا^{٣٦} وكذا في كون كل جسم زمانا
على طريق اللزوم المستوعب^{٣٧} لانه لا يأتى جميعا كما هو شأن العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله
في الآن لا يكون في زمان فان قلت لوصح وجود الجسم في آن فهو عند كونه في اما متصفا بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوه عنها^{٣٨}
والا تصاف بكلها يقتضي مغايرة الزمان لان كلامنا زمانا في غير الزمان كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقة عنه وهو محتمل

ذلك

نوعيتها

الجنس
العرض
الزمان

هو

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين الأول انا نختار الشئ الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالعنكبوت مثلا ينصف في كل آن من الآلات
المفروضة في زمان حركته بانه متحرك او منصف بالحركة وهذا الجسم المفهوم اعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن
او في الزمان الذي هو حدة من حدوده فان قولنا هذا الجسم متحرك في الآن او منصف بالحركة في الآن يحمل وجهين احدهما ان قولنا
في الآن يكون قيما وطرعا للانصاف بالحركة وثانيهما ان يكون قيما وطرعا لنفس الحركة لا للانصاف بها فالاول لا يستند على
يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وان كان معناه سلبا للحركة عما من شأنه ان يكون متحركا وذلك لان نفى الحركة في الآن
اذا كان قيما للنفي للحركة لا يستلزم ان يكون النفي الواقع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لان رفع المقيد اما برفع ذاته
المقيدة او برفع قيده فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة
لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرعه لصدق رفع الحركة في الآن عليه والثاني ان الزيد يدعي حاصرا لجواز ان يكون الجسم متحركا في الآن
ولا ساكنا في الآن لان ارتفاع النفيضين او ما يساوقهما وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعها عن مرتبة من مرتب
نفس الامر وجه ثبته من حيث ثبات الواقع وحد من حدود الامر الواقع في مكان زيدا الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا ولا
ساكنا فهو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكرنا فان قلت ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند الفهم
فيمنع عليها المفارقة عن امكانها الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفادقته عنه قلت علمت
ان استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الاجرام فان تشخص كل منها بذاته وبامور
مفردة في ذاته لا يحصل في مكانه وذلك لان نوعها مقصور على تشخصها في الوجود الطبيعي لا على تشخصها من طبيعة نوعها
وحصولها تلك الاجزاء تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكرتم غير جاري في المواد الاجرام الفلكية فانهما موجودة
في صورها وصورها متحصلة القوام وليس المواد جزء منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه اعني الصور قلت قد نفى بعض
الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا يمكن ان المادة يصح ان يقاها في الصورة لا تاذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعنا للحل و
المادة لا تنفك الصورة بل الامر بالعكس انتهى قوله وهو في غاية السقوط فان المراد من قوله لا يصح ان يقاها ان كان مانعا لفظيا فهو
غير محدد في تحقيق الحقائق وان كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق ان مجرد الناعية لا يصلح ان يكون رسما للحال بل
سواء كان المراد بالنعى ما يحمل على الشيء مواطاة ويق له حمل على واشتقاقا فابق له وجود في ثم ان اريد بالناعى التابع للشيء في
الوجود فيكون الهولي حرا بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كما سبق فلا وجه لما ذكره من انعكاس بل الحق في الجواب
ان يقاها الهولي ام يهيم الوجود بالقوة اما يحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها ونحو وجود الهولي بحال
العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لان وجودها نفس الموضوع وبالحمل معنى العرض هو الموجود في شيء مفهوم بنفسه
ومعنى الهولي هو الموجود في شيء مفهوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهولي في
نفسها هو وجود صورتها الموضوعية وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهولي مشاركة في قوة الوجود وضعف
الحقيقة ولكل منهما فاعلم على الاخر واثباته بوجه آخر اما فضيلة العرض فلكونه متميزا لوجوده عن وجود الموضوع واما دائرته
فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساطرا على الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهولي فلكونه داخل في قوام الموضوع
واما دائرته فلكونه ممتدة الذات غير متميزة الوجود **فصل** في رسم الجواهر وهو الموجود في موضوع قد مر تحقيق
معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطوره بالواجب نعم ولا العكس بالصورة المعقولة للذهن عند من ذهب على وجه
الحلول واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير متميزة في الخيال ولا العقلية متميزة في العقل بل العاقل
يحد بالعقول والنفس الخيالية والحسنة يحد بصورها الخيالية والحسنة فلا اشكال واعلم ان لنا منهجا آخر في دفع
الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهوان عنوانه الاشياء التي تحصل بانضمامها في الذهن لا يلزم ان يكون كل منها
فرقا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لانه الموضوع وكذا الحاصل فيه من الجوان هو مفهوم قولنا
جوهر قابل للايعاد انا محاس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فرقا لنفسه ولا ايضا معنى الجوان فرقا لنفسه حتى يكون ذلك
المعنى مما يصدق عليه جسم نيمو ونجس ويحرك بل الذي يلزم من وجوده مع الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني مضافا

ومعنى ذلك

الى انها قائمة
بالذهن

لما يدخل في معناه ويجعل عليه حملا فاشياء اولها ولا يلزم ان يكون هي صادقة لمحمولة لحد لا عرضيا متعارفا فاذا افترضنا
 فقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوما الجوهر وفردا للعرض كما لا منافاة بين كون معنى هي مفهوما للعرض وفردا للكل
 واعلم ايضا قد سبقنا الى اشارة الى اننا اذا اطلق لفظ مشتق كالوجود والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد بشئ اصلا فمعنى
 معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شئ في ذلك الشيء يكون موجودا او واحدا او غيرهما على معنى المشتق الى معروض
 عارض ونسبة بينهما فاربدا بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد فمعنى الانسان معنى آخر يباينه هو معنى الواحد
 ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدما والعارضية للآخر وثانيهما الامر بالبسط لئلا يقبل التحليل بعارض ولا معروض لانه
 الايجز والاعتناء والنزاع من غير سبب يقتضي ذلك كقصر مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول ان بدنية العقل
 يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا ينافي الايجز وانه ان كان معروض المفهوم اللفظي
 الاطلاق لا ياتي عن ارادة شئ من هذين المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسط والتركيب لكن المراد ههنا هو المركب المعنى
 ان الكلام في تعريف الامر الذي من الاجناس العالية والمفهومات والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك وقد علمت فيما سبق ان
 الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشئبة فانها مع بساطتها اما يخرج عن حقيقة الوجود
 لعاليتها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكتبتها والله في ذهن يكون وجها من وجوها لاكتها لها وهو حكاية الوجود
 لا عين فيكون مفهوم الوجود والموجود بعرض العموم والكلية كما اثر الامور الذهنية فقولنا الجوهر موجود لا في موضع
 انه مهية كلية حتى وجودها ان لا يكون في موضع فان وجود كل شئ الخاص به هو ما يكون مبدءا لآثاره المخصوصة ومنشأ لآثارها
 المعينة المنبثقة بها عن غير فالوجود لا ينسب اليه هو ما لا يكون في موضع فاذا حضرت مهية في النشأة الذهنية وجد
 فيها بقاؤها من الوجود فلم يكن ما يتبدل به مهيتها وحال جوهرتها الجواز ان يكون لهية واحدة اثناء معددة من الوجود بحسب
 عوارض معددة ونشأت مختلفة كيف وقد نرى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا استغناء لا في اخرى موجودا
 بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركة بين الملك والحيوان وكذا الوجود معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن التحلل واخرى
 بوجود كائن فاسد كالجسم المشترك بين الفلكيات والعنصرات وجسم الفلك في القوة والشد كما قال تعالى فجعلنا
 السماء سقفا محفوظا وقال ويحيى فوقكم سبع اشدا وقال في حق الارض وما يتركب منها كما من علمها فان فانك ميت
 ولهم ميتون واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب من العدم غير الفناء وهو الشئ في قوله ونفخ في الصور فتصعقون في
 السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضع الوجود كبراه القوم لكن يصديق عليها انها مستغنية عن الوجود
 الخارج عن الموضوع فيكون جوهرها بهذا المعنى اما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قويا بذاته
 لا يتوحد من الوجود هذا اذا كانت الجوهرية حال المهية واما اذا كان المراد به الوجود الجوهرية فاستبانة عن الواجب بالانكسار
 والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود ومحد لا يتجاوز به بغير الكمال والكيف وغيرها من المقولات واشياء
 اخرى والواجب جل ذكره لا يحد ولا يندى الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل وهو الاول والاخر والظاهر والباطن
 وهو بكل شئ محيط واما اعتباره عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذين كما هو دليهم من ان تخصصاتها
 بنحو الحول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فان ما علمنا انك فانك لم تحبذ في الكتب المتداولة على
 هذا الوضع والاشارة فصل في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجبر لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر
 على ما تحته حمل المفهوم القول في جواب ما هو محسب اشركه والافلون على ان حمل كمال اللوازم الخارجية وديما متساويا على هذا
 يحسب ضعيفة اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن المهيئات وسلب الموضوع ايضا خارج عنها لاستحالة مفهوم
 حقيقة من الحقائق من الاعداد والاسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر مفهوم خارج عن كل مهية حقيقية وثانيها انه
 لو كان حذا كان الواجب اشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل وثالثها انه لو كان جنسا لكان العقول
 والنفوس لا شراكتها مع الاجسام في الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون صادرا الاول عن الواحد الحقيقي كثر او به ينعدم
 قاعدتهم في اشغال صدور الكثرة عن الذات الاحدية واربعا انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادة

الله

كل

هذا

اخر

والسبب والمركب بالتقدم والناظر وكذا بالاولوية وعدمها فان جوهر العالم الاعلى اولى بالجواهر من السفليات والجوهر الصوري
اولى الجواهر من الجوهر الهولي وخامسها ان كلمات الاجسام مساوية لجنسها في المعنى والمهنية فلو كانت الجواهر بمقوماتها كانت
مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان واما بيان الخلط في هذه الوجوه ففي الاول بما مر من ان الفرق بين الموجود بما هو موجود
بجزءه على الموضوع وبين ما من شأنه ان يكون موجودا بلا موضوع وان احدهما عارض للهيئات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما
لبعضها وفي الثاني ايضا يعرف الخلط بما ذكرناه في الاول وفي الثالث ينحل العقدة فيه بوجوه الاول ان العلول الاول بسبب
الذات في الخارج فضع صدوره الخارجي عن الذات الاحدية الثانية انه عند التحليل ومن حيث اعتبا التركيب العقلي يحكم العقل
بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في ان يكون اثر الموتر في الفصل اقدم من ناسبه في الجنس فقدما عقليا وفي الرابع بما حقه
المحققون من محصل الحكماء ان التقدم والناظر في شئ اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشئ اوفي مفهوم آخر فالاول كقدم
الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علو ومثلهما وجود العرض القائم به معلولا ومناخرا فعنى الجوهر ليس
حيث كونه معناه علو للمعنى العرض بل وجودا حدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوه سببا للعرض بوجوهه والثاني كقدم
بعض انواع الجوهر على بعض اخرى او بعض افراد نوع واحد منه على بعض آخر فان تقدم الارب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون احد
الانسانية للابن اى حله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على الابن ان يكون جاعلا جعل الانسانية الا قبل ان جعل انسانا الا كيف
وقد ثبت ان الاناثير للجعل في نفس الهيئات فكيف يكون مهية بعضها سببا لمهية اخرى متفردة عليها بل الحق ان صدق الاناثير
عليها بالسوية بل صدق جميع المهيات على ذات المهيات بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودها الزماني او غير الزماني ففي بعضها
قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الاب قبل الزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وتسمية
الصور والصوره الى ما يتركب منه فان الجزء الخارجي للجوهر كالهولي للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهر الكون الجسم لذاته
جوهر امر غير سبب لا اشتراط للهولي والصورة في حل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شئ منها في انها جوهرية سببا للجوهرية جوهرية
سواء كان جسما او غيره لتس اقول في كونه جوهر موجودا اذ فرق بين كون الهولي والصورة اخلق بالوجود لا في موضوع بالمعنى الذي
صلت مراد من الجسم وهذا كالعقد في كونه كنه مفصلا لا تقدم للجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالتخنة على الكل كالعشرة
في الوجود وهو خارج عن معنى الكنه المفصلا هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد تحققت التشكيك فيما سبقنا فذكر
وسنزيد بآيات في الفصل التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها واما الخامس فكلمات الجواهر جواهر
بالحل الاولى الشايع الصانع يستفيد القول في بيان زيادة توضيح بحث كسقف وربما يوجد في كلامهم الاستدلال
على كون كلمات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين الاولى ان معنى الجوهر المذكور هو كونه الشئ بحال معنى وجد في
الخارج كان متغيبا عن الموضوع كما سبق ولا شأن ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر والثاني ان الكلمات
تخل على الجزئيات التي لا شك في جوهريةها به هو ولا شئ من الاعراض مقولة عليها كك فلا شئ من كلمات الجواهر باعرض كل
ما لا يتركب من جواهر فكلمات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهوية الشخصية
وجب لا يكون ما عداه من الاشخاص جواهر وان لم يكن لشخصية بل لهية وجبان يكون المهية جوهر فلو كان المهية
الكلمة جوهر او هذه الوجوه الثلاثة كلها مستحقة عندنا وهي شبه بالمغالطة منها بالبراهين اما بيان الغلط في الوجوه
فلا نال ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عن المقوم به
كيف والكل من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم
به معلومة نعم معلوم جوهر وهي المهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة او محسوسة فهذه مغالطات واشتباها
احدها الخلط بين الاعيان المدكورين في بحث المهية وبما اخذ المهية كلية ومعقولة نارة واخذها مطلقة ولو
عرفنا الاطلاق نارة اخرى وهو المراد بالكل الطبيعي الذي وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا بل انما
وجوده بمعنى وجود اشخاصه فشاء الغلط من اشتراك لفظ الكل بين المعنيين وثانها الخلط بين كون الشئ نفس مهية
الجوهر او كونه ذام مهية جوهرية والحق في كلمات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني فان مفهوم العقل الاول

التي

ليس العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنى الحمل الاول والصناعي وثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وبما ليسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الاحكام فان العلم بالمنع ليس منعاً والعلم بالمعدوم ليس معدوماً ورابعها الاشتباه بين الوجود الذهني والوجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيًا فان القدرة والشجاعة الموجودتين في الفادر والشجاع من صفات نفسها والفسخ في وصفه الذهني موجود في نفسه ليست هيته بالمعنى المقابل للوجود المتناصل وان كانت موجودة في الذهن فقدرته الفادر وشجاعته الشجاع موجودتان بوجودي اصيل في الذهن فكذلك الكل المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس وهو بعينه جوهره في معنى عنوان ما هو من الجوهر موجود في النفس من غير ان يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها فالذي يستصحب به مذهب جمهور الفلاس من الحكماء ان كليات الجواهر هي معقولاتها في الذهن ليست بجواهر بالكل الشايع اللهم الا ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب افلاطون والافلاطونيين واما بيان سخافة الوجه الثاني فلانا لانهم ان الكليات بما هي كليات محمولة على الجبرياء بل هي بهذه الحقيقة مباين الوجود لوجود الجبريات لان وجودها وجود عقلي والجبريات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هي محمولة عليها بانها هي هي اذ الحمل هو الاخذ بين الطرفين في الوجود فان قيل لم يكن الحمل محمولا على معنى الانسان مثلا والانسان محمول على زيد وعمر فكيف يكون الانسان الكلي محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد وجوهرا في ذاته كان الانسان الكلي ايضا جوهرًا فالكلي من الجوهر جوهر قلنا في هذا الكلام مغالطة فان الانسان المذكور في الحكمين اعني قولنا زيد انسان والانسان معقول ليس امرًا واحدًا بالمعنى الحقيقية فلم يتكرر الاوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجبر في كلياتها والنوع جنسًا فان الانسان يحمل على زيد فهو هو والكل يحمل على الانسان فهو هو فيكون زيد كليا وهو منوع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان فيكون الانسان جنسًا وهو جمع وان مثل هذه الاقيسة معتد في باب المغالطات في كتب المنطق ومشاوها الخاطي بين الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط في الصغر من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيها بمعنى واحد ذاتا واعتبارا وبأجمله فتقوله الكليات يحمل على الجبريات الجوهرية ان اراد من الحكماء مفهوم الكل وهو الكلي المنطقي ومعرضة بما هو معرضة او مجموع العارضة والمعرضة على وجه التقيد فغير صحيح وان اراد منه نفس المهيبة التي من شأنها ان تكون معرضة للكليته هي من حيث هي بلا اعتبار قيد آخر وهي التي يؤولها الكلي الطبيعي فليس الجبرية عندها هو الكلي بهذا المعنى لان البحث في ان الصورة المعقولة من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر ام عرض واما استخفاف الوجه الثالث فلان الوسط وهي المهيبة لم يتكرر في الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انها المهيبة الانسانية لكن لان المهيبة المعقولة من جوهر بل اللازم منه ان المهيبة المطلقة اعم من ان تكون محسوسة ومعقولة مهيبة جوهرية ام مهيبة موجودة لاني موضوع فاللازم منه ان يكون بعض افرادها اعني المحسوسة الخارجية جواهر او الماهية في قوة الجبرية فيكفي لصدقها تحقق المحمول في بعض الافراد فثبت في هذا المقام ولا تكن من الخاطئين ولن جمع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسًا لما نحنه من الافراد الخارجية ام عرضا لا فظنون واذا حاث ان لصاحب المباحث المشرفة وجوها من الحجج اعلمه بما في نفق كون معنى الجوهر مقوما للانواع المستندة تحته فلنورد كل منها على الوجه الذي ذكره ثم نذكر بيان التحلل الواقع فيه فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسًا للانواع الداخلة فيه لوجب ان يمتاز بعضها عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان تكون في مهيبتها جواهر او لا يكون فان لم تكن كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يفهم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرًا فقول الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس او قول اللوازم فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل آخر ويتسلسل وان كان الثاني فهو المطلوب وقول هذا محتمل بوجوده اما اولًا فلا نأخذ ان فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا اذ المعبر في نفسه يمكن ان يكون الجوهر والعرض هو الامر المتناصل في الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس الخاص ليس كذلك لانه ليس ذا مهيبة نامة الذات واما ثانياً فنحن ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلاً في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل آخر ولا ان يكون عرضا لانما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل بقول فصل الجوهر جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهرًا في مرتبة ذاته من حيث هي هي لا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك المرتبة عرضا للمعرفة

من جواز خلوص بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما ان زيد ليس من جنس انسانته موجودا ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحقيقة
معدوما والا كان منفع الوجود وكل ليس بد من حيث مهيبة متشخصا ولا يلزم منه ان يكون كليا في ذاته وبالجملة ما يقال
ان الفصل من عوارض الجسد او الجف من عوارض الفصل او الوجود من عوارض المهيبة فليس المراد بالعرض في هذه المواضع
وامثالها هو العرض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعرض بل هذا النوع من العرض انما يمتنع
في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد فاذا قلنا هذا فقلنا فصل الجوهر جوهر في الواقع واكثر لا يدخل
معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك ان يحتاج الى غير آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخرى في معنى
لا مكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يفوقه ويميزه بالجنسية والكلية وبالسطوة والتركيب عن الانواع التي هي
عنها بالخالفه الشانه والمباينة الكلية ذاتا ووجودا واما اننا لما في التحقيق عندنا كما لو كنا اليه ان حقائق الفصول
البسيطة هي الوجودات الخاصة للشيء ان الوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه الشدة والضعف والكمال والنفيس
بفصل المهيبة ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المفصل ان كون الفصول البسيطة اشتقا
هي عين الوجودات من ذي قبل عند كل امتنا في مباحث الصور النوعية انشاء الله تعالى واما ما راجع الى متفاضل ما ذكره في
كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شي من الاشياء جنسا لما خشي كالجوان مثلا فان فصله الذي يحصل منه نوع هو
ان كانا جنسا لهما فاجب ان يمتاز من سائر الانواع الحيوانية بفصل اخر وان لم يكن جنسا فليزمن ان يفهم مهيبة الجوان
من غير جنس فكون الانواع صادقا على الجوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يفهم منه والحل في الجميع ان جنس الجوان
لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصدا او فصلا محصلا بل الاجناس كما مر ضيا بالقب
الى الفصول البسيطة الفاصلة لكن يجب ان يعلم ان عارضة الجف للفصل ليس بحسب الوجود كما يفسر اليه بعض الافهام
الفاصرة ومنه ينشأ امثال هذه الاعمال بل على نحو عرض المهيبة النوعية للشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون
الجوهر الذي هو الجنس عرضا للفصول الجوهرية مع انه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيره واما خامسا فان الله
ذكره في ابطال الشك الثاني وهو قوله لان العرض فوايه بالجوهر وما يفهم بالشي لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس اذ لو
فرض كون جوهره كجواهر جوهر وعرض يفهم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشي ما يفهم به فان الجوهر المقوم بذلك العرض
وهو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض من التنبيه على فساد احتجاج
والوجه الثاني من الوجوه التي اعتمدناها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه يستدل على ان علمها بنفسها
لا يمكن ان يكون مكتسبا والحكماء انفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لكان من الواجب ان يكون العلم
بجوهرها حاصل اذ انما يكون علما اوليا او ثانيا والحق في الجواب عن هذا الابرار ان يقع الاستعداد فيه من بعض الاصول منها
التي سلفت في بحث المهيبة وغيره من كهيته اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم تدرجها
باعتبار اخر ومن ان قول الموجود لا في موضوع على المهيبة الجوهرية بمعنى اخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع
وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا لطائفة من المعاني الخارجية عنها طبيعة الوجود وبالمعنى الاخر ليس لعارضها متزعا
عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك المهيبة ومن ان العلوم ما يعلم الحضور وهو وجود المعلوم وهو بغيره دون مفهومه ومهيبة
الكلية ومن ان النفس سائر البسائط الصورية وجودات متفارقة الحضور فيقول ان النفس الانسانية بكل متوعدة
حيوانية وخرسانية امور بسيطة ووجودات محضه لا يمكن العلم بخصوصياتها بالاجزاء هو ذاتها في انفسها عند من له
صلاحية العلم كما ذكره المعترض سلم فيجوز حضورها وشهودها مع عقله عن كل معنى كل فضلا عن الامور النسبية والبيانية
ويمكن الجواب عنه بوجه اخر انسب لطبيعة الشهادة وهو ان معنى الجوهر المشهور وعنوان الحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجوهر
عبر عنها العقل بالوجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا انه في موضوع سلب مضاف والمركب
العرض العام وسلب شي لا يكون جنسا للمخالفات الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير
عنها الا بامور عرضية خارجية عنها فيكون المجموع دساتها الا انها لما كانت عنوانا لها وامرأه لما حظتها اقيمت مقام احد

لها

فأقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها صند وجه تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فتح لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر اعني رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان ولا يلزم العلم بيقوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من يرجع الى ذاته يجد ذاته حاضرة عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه الحالة ينبغي معرف الحكماء بالجوهريه وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهر او كان الجوهر ذاتيا له فغدت لك لايشك في كون ذاته جوهر ارض يوقف في نفسه جوهر او عرضا فذلك اما لعدم اطلاع على معنى الجوهر او لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده او لاستغراقه فيما يشغل سره ومجيبه عن ذلك الحق ومثل هذه الحجب العقلية واقع لاكثر الخلق لا تشغلهم بما يلزمهم عن تذكر ذاتهم وموقع ذواتهم وما ينسبهم انفسهم ويجول بين المرء وقلبه كما اشار اليه في كثير من آيات الكتاب المبين ومما يجلب ان يعلم ايضا ان النفس الانسانية في اول تكوينها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل و المفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقلية وتصنيفها عن الكدرات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يدعى ان لكل انسان ان يلاحظ انفسها كأنها فارقته الاجسام والاضاع والامكنة والحركات والادمنة في معرض المنع بل الظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا ينقسم لهم مخربيد النظر الى ذاتهم وتلخيصها عن الزوايد لا تغارها في ظلمة بحر الجهل وضيق وغش ليل الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل مهية جوهرية يتصور امور ثلاثة استغناء عن الموضوع وكون المهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والمهية التي عرضت لها هذه العلية فان اراد بالجوهر المعنى الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام المهية يلحقها بعد تمام تحققها فان التقي ما لم يتحقق مهية استحال ان يصير علة بالفعل لشي من الاشياء على ان علية العلية ليست امر اثباتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث ففقول من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جساما وفي العقل خصوص كونه عقلا الجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتب ان يكون وصفا مشتركا فيه ونسبت اما اول فلان ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالجوان لا يشبه لاحد في انفسه طبع لا نوع الجوانات وما ذكره في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادي مع الجسم النامي وهو ايضا ما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من جسمين ونوع من الحركة كالنقدية والشمسية والتوليد والجسم ايضا قيل ان جنس الاجسام يوجد في حد ذاته الجوهر القابل لشي من هذه المعاني غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية والحيوانية لان كلا منهما اما معنى شئ سلبى ومع ذلك الامر غير مشتب على ذي الحدين الصحيح الفلك السليم لان المراد مبادئ هذه الامور وكذا حال الفضول لانها امور بسيطة غير عنها بلوانها وانما فاضل الا وقد ذكر في التعبير عنه صفة شبيهة واستعدادية كالحساس والناطق فانها فضلا عن مفهوم الجوان والادراك وقد فسر الاول بالادراك مطلقا والادراك الخرج والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبى عند بعضهم وازدافة الخارجية عند بعض آخر وما خارجا من الخفايا المناصلة فكيف يكون كل منهما مقوما حقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه المعاني مبادئها الخارجية وموصوفاؤها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم ولست اقول المبادئ الموصوفا من حيث كونها مبادئ او موصوفا حتى يعود الكلام بان مفهومها ما امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذاتها المشار اليها بهذه القوت والادوات الاستزاعية المنزعة عن حاق حقيقتها ولاجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها واقترنت مقام الحد ولها واما ثانيا فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصلة لجواز ان يكون المعنى المذكور جنسا هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجى مفارعا عن الموضوع كما عرفت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج او في الدهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثانيا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المتخالفات في امر واحد لازم غير صحيح من كل وجه فذا ثبت البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره الا المقوم جامع اذا كان يستحيل

كلها

استناد معلول واحد شخصي الى علمين مستقلين وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في
امر ذاتي كما علم في موضعه كك منع ان يكون الاشياء متخالفة لانه ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفسه انما الجامع ذاتي وههنا
كك فان جميع الماهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة وهو كونها
عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مفهوم مشترك لها او لازم لامر مفهوم لها مشترك بينهما فيكون
جنسا للاحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لا موركبة كثيرة لذاتها بالجهة واحدة في ذاتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها
واما وايضا فانه الامر بما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحت مع اشتراكه بينهما كما دل عليه قوله واذا كان ذلك
محتملا لم يكن هناك امر مشترك وابتين الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهري على ما تحت قول عرض خارج واما خامسا فلا يخفى ان كلا
في هذا الموضوع مشتمل على المناقض اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث المذكور مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد
لكن يجوز ان يكون عرضة لكل مهية بحسب خصوص تلك المهية لا الامر ذاتي مشترك بينهما ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك
امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ذاتي مراتب ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان المهية التي يق عليها انها
جوهرا ما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فتعبر داخل تحت جنس والا لاجتاج الى ما يميز عنه عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد
بسيطا هف فالجوهري البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخل تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب فبجزء بسيطة
وكل واحد منها اما غنى عن الموضوع او ليس غنيا عنه فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمفهوم من العرض لا يكون جوهر
فالركب ليس جوهر او قد فرض جوهر هف وان كان تلك الاجزاء جوهر وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحت
اصلا وهو الموطوءة تحت من وجوه الا وك انتفاض ما ذكره لكل جنس بسيط بل لكل جنس سواء كان بسيطا او مركبا وذلك
لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى لاحد ان يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والاكانت المهية
المقول عليها الحيوان اما امر بسيط او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه وان كان مركبا فاجزاء
اما حيوانات والنبات والحيوانات وبتم الدليل شبه ما ذكره فبلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود واللازم بط كالا لا يخفى فالمراد
كك فعمل ان ما ذكره مغالطة باطله الثاني وهو الحل ان يق ان البسيط الذي تركب منه ومن غيره النوع المتدرج تحت جنس ان
لم يكن متدرجا تحت فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لو صدق عليه معنى ذلك الجنس الثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا
له فلا يكون متدرجا تحت اندراج النوع تحت الجنس الثاني الاول ايضا محتمل وجهين احدهما انه لو يصدق عليه معنى الجنس لكونه
عن معنى الجنس الثاني لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كك فبهنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس الذي
يمنع ان يكون المركب من غير المتدرج تحت الجنس ومن امر اخر نوعا من انواع ذلك الجنس هو احدهم هذه الوجوه الثلاثة لا غير فالاشيان
مثلا مهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شبيها منها متدرجا تحت الحيوان اندراج
تحت الذي لا علم له اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا فهو غير متدرج تحت نفسه اذ لا تغاير هناك اصلا واما الحيوان الماخوذ
عن الفيود الفصلية فهو ما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع موجود فيه واما مادة المركب منه ومن الفصل فلا يكون
جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له واما
الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمول
فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا متدرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قبلة التجرد
فيكون نوعا منه قلت الجنس الماخوذ على هذا الجنس وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا يحصل له في الخارج من هذه الجهة
اذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيط هف على ان مثل هذا الاندراج لو كفي في كون الشيء واقعا
تحت معنى جنس في الخارج فليكن في محل النزاع اعني الجوهر البسيط او احد جزئي النوع الجوهري وهو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن
شرط وفيه فجاز ان يكون البسيط جوهر اموجودا **فصل** في كون بعض الجواهر اول واولى من بعض عادة الحكماء ان يسموا
الجواهر الجواهر اولى كالاشخاص والجواهر ثانية كالانواع والى الثالث كالأجناس وحكموا بان الاشخاص لا يسموا اولى با
لجوهري من الانواع وكذا الانواع اولى بالجوهري من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كك باعتبار نفس المعنى الذي يكون الجوهر

هذا

الوجه

جنبا فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاديا بوجه من وجوه التشكيك قد سبق تحقيق الامر في سابقا بل باعتبار ما يستد
 مفهوم الجوهر من الوجود المعبر عنه بغيره او الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة فالانتماء
 بحسب هذه المعاني اولى بالجوهري من الانواع واخرى يكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا
 عن الانواع الكلية واقدم لشبهه بالجوهري منها اما من جهة الاستغناء والحاجة فلان الكل يحتاج الى الشخص اذ لو لا الشخص لما
 كان للكل وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج الشخص الى الكل لا احتاج الشخص الى شخص اخر يكون معه ليكون الكل مقولا علمها و
 ليس كل كايين سابقا واما من جهة الوجود لاني موضوع فالاشخاص قد يحصل لها ذلك الوجود والكميات لم يحصل لها ذلك
 بعد لان الكلية من الامور النسبية فيحتاج الكميات الى ما يضاف اليها بالكلية واما من حيث الفضيلة فالقصد من
 الطبيعة في الابداء والتكوين منوجه الى صيغة النوع شخصا يمكن ان يحصل في الاعيان واعلم انهم اذا قالوا ان الجوهر المحسوس
 اولى بالجوهري من المعقولة لم يعنىوا بالمعقولة الا ذهنيات الامور المحسوسة ومهيأتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقة
 الشخصية فانها اولى بالجوهري والوجود من الكل لانها السبق السابق للجوهري وافواها في الوجود لكونها اسبابا فاعلان الوجود
 غيرها من الشخصيات والتوحيات وقياس الانواع الى الاجناس في الاولوية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة
 النوعية اولى بالتحصيل واكمل في الوجود وانما في جواب السائل عن هيبة الشيء من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية اعني
 المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على واما البسيطة فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والقيام
 للجوهر جوهر هذا ما ذكره الفهم وقبيل ما لا يخفى من السهلة تعرف بتذكر ما استغنينا في كيفية حال الفصول البسيطة في
 باب الجوهري وايضا لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضا الجوهري في ذلك الشيء لكان لا يضر جوهره مع انه عرض اجزاء واجبة
 ان الشيخ اتباع الاشرافين وجوهها من الاعراض على الحكماء اصحاب العلم الاول احدها انه لم يسم قلمه ان الجوهر جنس والجنس لا
 يقع على ما تحت التشكيك فان قلمه ليست الاولوية في الجوهر بل في معنى اخر فبطل قولكم ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهري
 من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض
 لا بالجوهري وثانها انه لا يصح ايضا ان يقال ان الاشخاص اولى بالوجود العيني من النوع والجنس لانها كليات والكل لا وجود
 له من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العيني عليها بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكل الطبيعة من حيث هي
 سواء كانت في الاعيان او في الذهن وحي لا يكون الشخص اولى بالجوهري من النوع ايضا فان الشخص اذ على الطبيعة النوعية باعرض
 زائدة وجوهريه زيدانها هي باعتبار انسابها لا باعتبار اسواده وببساطة فلا معنى لاصلاح هذه الاولوية في الجوهرية وثالثها ان
 من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك لانه يقول ان البسيط اولى بالجوهري من المركب كالجسم مثلا فانه مركب من جوهرين مما القبول و
 الصورة والمجموع هو بوجه يحصل من الاجزاء فلو لا جوهرية اجزاء ما كان المجموع جوهر فكلما انخفضت الجسمية بالانسان بنسبة الجوان
 فكذلك تحفت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بنسبة وكما انه لو لا جسمية الجوان ما كان الانسان جنما فكذلك لو لا جوهرية الجوان
 ما كان مجموعها جوهر اتم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بنسبة الجوان والجوهرية ايضا تحفت بالجوان بواسطة الجسمية والفسفية
 فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع ورابعها ان الوجود عند من لا صورة له في الاعيان لا يصلح للعينية والمعلولية فالعلل والمعلولات
 للجوهري لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لانه وصف اعتباري عنده لا دفع له في الاعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العينية و
 المعلولية الا بالذات والحقيقة وخامسها ان الجسم المركب من الجولي والصورة لما بين ان جعل كل منهما من غير جعل الاخرى منهما
 موجودان ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فانه ليس الا للجوهري ومعنى الاجتماع بينهما والجسمية بينهما امر اعتباري و
 من الاعراض فلا يحصل بجوهريه ثالثا غير ما تجزئ في المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض للجوهريه ليست على سبيل
 الاستقلال للمجموع والشيء الواحد لا يجوز ان يكون جوهر او عرضا هذا خلاصة ابحاثه على الحكماء وانا اريد ان اجيبها جميعا
 بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان كون بعض الجواهر اولى من بعض الجوهرية ليس من مقتضا الحكم بان الجوهر لا يقع على
 افراده بالتشكيك فان معنى ما حكمه كما اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون مابة للتفاوت لانها لا يكون في التفاوت
 وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطع وباسل الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا نقصان

اعني بهذا ان كنهه لا يكون ازيد وانقص من كنهه ولكن اعني ان كنهه لا يكون ازيد في انها كنهه من اخرى مشاكلة لها فلا حظ اشتراطه
 اي غايته ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي فلا يجوز ان يكون كنهه اشبه
 وازيد في طبيعته بامن كنهه اخرى انقص او اكثر منها وبالغ في بيانه ما يرد الا مثله الموضحة فكل مقصودهم من كون بعض الجواهر
 في الجوهرية من بعض ليس ان كل بالمعنى الحقيقي بحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الافراد
 في الجوهرية وان لم يكن كل بحسبه نفس كونه جوهر او هذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما اسلفناه فاما اذا قلنا مثلا ان زيدا
 الابا قدم في الانسانية من غير الابن فهذا لا ينافي ما قد كنا اثبتنا من قولنا ان التفاوت في نفس المهيبة او الذات ثم لو قلنا
 ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم من غيره كان في الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى من بعض الجوهرية من حيث
 سبق وجود جوهرية من حيث سبق جوهرية مما هي في هذا الفرق مما يقع العقلة عنه كثيرا فيفتشانه الاشياء بين ما هو
 محل الخلاف بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثاني فلان الكلي وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه موجود في الذهن بوجوده على
 متضمن صفات النفس بل موجودا لغيره من الوجود غير الذي به يكون موجودا افراد المهيبة التي عرضت لها هذه الكلية في الخارج
 فان مهيبة الانسان مثلا لها وجود في الخارج بعين وجود افرادها الخارجية بمرتب عليه اثار مخصوصة بها فاذا وجدتنا نفس
 وعرضت لها الكلية كان وجودها ح وجودا بمرتب عليه اثار مخصوصة تنوع عن الكيف النفسا وهو العلم فيكون في الذهن
 من باب الكيف لكونه مصداقا له وفرقا منه وليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية اذ ليس مصداقا او
 لافرقا منه كما مر تحفته مرارا ولا شبهة في ان الجوهر الخارجي اولى بالجوهرية لكونه ما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر
 الذهني لا انها غير صادقة عليه جملة المعاد فابل هو مجرد مفهومها المعنوية وهذا وجه لطيف في توجيه كلامهم من ان لا
 الجوهرية اولى بالجوهرية من النوع والاجناس واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسب ما لو قلنا اليه سابقا ان الجوهر
 المتصور بقولنا الموجود في موضوع يعتبر بوجهين احدهما حال المهيبة والاخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع لان الوجود
 عند هؤلاء القوم موجود بحسبه كمر ذكره فالقديم والناخر اذا وصف بهما المهيبة يكون ملاك التقديم والناخر غيرها
 كالوجود في التقديم العلي والناخر العلوي وكذا الزمان في التقديم والناخر الزماني والمكان وغيره في الزماني والشر
 والمخنة واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه اذ انقضى هذا فقوله لا شك في ان وجود الجوهر المركب
 بما هو مركب غير جود البسائط الجوهرية بالاعتدال جوهرية بمرتب عليها واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا في
 انها غير جوهرية الجبرئين في كونها جوهرية وبحسبها متوقفة عليها فالحكماء المشاؤون واتباعهم يتجاسون عن ذلك فقلنا
 قال ان جوهرية الجسم كونهها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الله قالوا به ليس لان جوهرية المركب غير جوهرية
 الجبرئين بالوجود والاعتدال وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي واما فيما ليس له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع تحت الانساق
 فليس هناك سوى الجوهرية الجوهرية كذا ذكره وبالحكمة الجوهرية لا ينقل من العلة الى المعلول لانها مفهومة واحدا لا نقلا
 فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالخوف فيه كما سبق انه بنفس حقيقته وذلك ان يكون متفردا ومناخرا واما
 ومجولا وتعدده وتكرره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلى نوعي او جنس لا تعدد المعاني والمهيبة انما يكون بالوجود وتعدده
 الوجود بنفسه كما تعرفه الرايخون في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن وبعرضه العموم والكلية ليس
 حقيقة الوجود بل وجهها من وجوها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدرة والحاصل ان جوهرية العلة والجوهرية
 المعلول والمركبة انها جوهرية وهي اقدم وافضل في انها موجود من جوهرية المعلول والمركب ملاك التقديم والفضيلة
 في الوجود نفس الوجود كما مر في الجسم اقدم بالوجود من الجوانب لاني الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية
 لا الجسمية والجوهرية فكما ان تحت الجسمية بالانسان بنو وسط الحيوان في كونها موجودة لاني كونها جسمية فكذلك تحت
 الجوهرية بالحيوان بنو وسط الجسمية في كونها موجودة لاني كون الجوهرية جوهرية وكذا الوجود الجوهرية الجبرئين موجودة ما كان هو
 جوهر لان الجوهرية للجوهرية الجبرئين من غير تفاوت وليس احدهما مستفاد من الاخرى فلا وجه للتفريق بينهما
 ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالجميع واما الجواب عن البحث الرابع فقوله ان من قال بنفي العلية والمعلولة

بحق

ص

موجودا

لا يقبلها على ما سباني فيه الكلام انتهى قوله وليس فيها ذكره في مسانفت كلامه الاتقي الحركة من الكم لاقتها فيه وان هذا
من ذلك كيف والمحرك بالذات في كل حركة ليس الا الجوهر المادي بل الذي عذ من الخواص لمقولة الجوهر في كونه حاصلا بالاشت
محر كما وهذا ما رموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بل لا عن قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا ان جوهر لا يكون
اشدة الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه في الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشيء والاشدة تتعلق بمهية
بحث وتحقيق ولا صاحب المكاشفة المؤيد بن بقوة البرهان ونور العرفان ههنا نظر حكمي وهو ان الاشتداد كما
يقع في الكيف يقع في الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية في الطابع المادية وحده الشخصية محفوظة بوحدة عقليته فو
فاعلية للفعل العقلي الحافظ للشخص الطبيعي في مراتب الاستعما لا الذاتية والاطوار الوجودية وبوحدة ابها منه
قابلية للمادة المخفظة وحدتها في مراتب الانفعال لا في الانفلات فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتبها
والكمال اولى مراتب الانقاص لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قهر الفلاس او
قصور القابل كما في استكمال الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا بل منسبا الى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل
الصافي والذهن السليم يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية فانه من احوال المزاج وغيره من المقدر
والوضع وما يجري مجريهما حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص الشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا قريب من اليقين
واما الثاني فكان نقابا لبعضها البعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للماء
قليلا قليلا لا يتدرج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس كذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء
في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فليزمن شألي الا بين وهو محجور له فليزمن تغري الماء عن الصور بينهما وهو في
مح بل الحق ان الجوهر المائي تنقصت جوهرية المائية على التدرج حتى صار هواء وذلك لان الموضوع لهذه الحركة الجوهرية
هو الهول ولكن لا بنفسها لعدم قوامها الا بصورة ما تلحق مع صورته ما اعلى التعيين موضوع هذه الحركة فانما يقع
حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكينية فان الهول مادة الكم المتدري لا يمكن خلوها عن مقدار ما
فهي مع مقدار ما بقيت موضوع الحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعبرة في بقائها وانخفاضها بتعنا
الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقدار عليها وقد علمت ان المقدار العلوي ليس بما يمكن تجرد المادة عنها الا في الوجود
ولا في الوهم ايضا فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعترضت في قوام وجوده ومع توارده خصوصيات الجوهر
الصور عليه فلا محذور في ذلك كما زعم الشيخ الرئيس ومثابوعه وايضا فلو لم يكن حده مشتركا بين الماء والهواء حتى يكون
اسخى الافراد المائية وبرد الافراد الهوائية بلزمن المحذور المذكور انما من خلوه الهول من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا
وبرهانا وهذا ما اخلص لهم عن الاتي بجزء الحركة في الصور الجوهرية اي الاشتداد والمضعف تعلية ومما ينبغي على
هذا المطلب بذكره ان المعنى في الرمز بزداد كما لا يخفى صدر عنه فعل النبات ثم يكامل حتى يصد عنه افعال الجيول ثم انما
الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعا بل لا تدرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعي
وكون آني بلزمن شألي التفاوت المتباينة الذات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح في الافاعيل الطبيعية فان نقص
اجدا لفاعلين مادة فعلة الى اخر انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالفسد والروية دون الطبيعة فان مادة
كل فعل طبيعي منقوض بفاعله وايضا لا شك ان الطبيعة القائمة بمادة النطفة اقضاء في الاستكمال وتوجها غير زيا
فموتخصيل الكمال وليس توجهها واقضاءها مبطل لنفسه ومفسد الصورة فمن ان خصصت علته الفساد وسبب البطلان
للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا تقضي الاحتفاظ صورتها والتوجه الى غايتها وكما لها بامداد من القوى الفاعلة
فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمانية فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غايتها للصورة الطبيعية وكذلك الحيوان
غاية كماله للنفس النباتية وعلما جارا الى رتبة العقل المستفاد وما بعده وفي جميع هذه الدرجات والمقامات وجود
موضوع للحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال بمتحفظة وحدة الاتصال
بواحد بالعدد من الجوهر افعال المنفصل للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا

من الوحدة الشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستفراد وهذا وان كان فيه جسد من المشهور لكنك تعلم ان العلم
 لا يجرد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور وما وجد عنه محضاً ثم من نظر في الطوارق الانسان ويجانب خثائه وعولمه ودائه
 كيف تعرج نارة الى سماء العقل وقيا وينزل الى ارض الطبيعة هو بالمرئى له شك في ان الاستدلال او تضعف المحسوسات
 ذاته وان لا ابالي بخالفه الجمهور ومجازة المشهور بل المسافر يفرح بها ويخبر فان الجمهور مستفرون ساكنون في البلد
 الله هو مستقطر وسهم وارض ولا دهم واولى منزل وجودهم وانما بافر من وبها لاجل احادهم دون الاعداد واما
 الله يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول انه يلزم الانفلات في المهيئات والذاتيات فهو انك ان تحققت و
 ادعيت ما اسلفنا من ان الوجود هو الاصل في الموجودات والواقع والمهيئات تابعة لانحاء الموجودات وعلت ان افرد
 بالذات الوجود بعضها اشد وبعضها الضعف كما ان بعضها اقدم من بعض لعلنا ان الاستدلال سواء كان في الهيئة الكيفية او في
 الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في هيئته والمشارون قائلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها
 عند الاستدلال ليست متميزة موجودة بالفعل والالزم تركب الحركة من اكون انية غير مناهية وهو محسوس وانكشف لك ان
 ان انخفاض المهيئات على ماهي هي كل مرتبة من الوجود بحال من غير انما لا يفيها فان كل معنى من المعاني وكل هيئة من الهيئات
 بحسب ذاتها ليس الا في نفسه وكذلك كل مخصوص من الوجود الا في نفسه لان حقيقة الوجود انحاء وطوارق كثيرة في شئون ذاتها
 ودرجات لا يجعل جاعل وتأثير فاعل وهذا شديد الغرض ليس هيئتها موضع كشفه ولنرجع الى ما فارقتاه فقوله
 من خواص الجوهر كونه مقصوداً بالاشارة قبل انهاء دلالة الحسبة العقلية الى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره فالاشارة
 لو كانت الى الاعراض فهي ان كانت حسيبة فحسبة الاعراض انما هي بامور تابعة للواد والاعراض فالاشارة اليها تابعة
 للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهي لا تدل على الاعراض الشخصية الا من جهة العلم باسبابها وعللها فلا
 يكون العلم بها الا كلياً فلا يكون اشارة اذا الاشارة الى الشيء لا يجهل الشريك كالفنا ومن هيئتها يعلم ان كلييات الجواهر ايضا
 لا يمكن الاشارة اليها ككلييات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الحركي الجسماني
 غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور وعندم فلا يشار اليه بالاشارة العقلية لا تتبع العلم باسبابها
 وعللها ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها لا تنقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق
 فرق بين الجوهر والعرض في قولها اذ الكل من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية الا ان من عرف معنى كون الشيء مقصوداً بالاشارة
 لا يشارة وان رجعها نحو من الوجود المحض ولا يكتفي فيها مطلق المعلومات على الوجه الكلي لم يشبهه علم الامر فان هيئته
 العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة الى محل ولا تدب في نفسه في الحاجة الى المحل من الصور المادية ليس كل
 قوس فان الحاجة لها الى المادة ليست في نفوس وجودها بل في لوازم شخصيتها كما سيجي في هيئته كل جوهر بحيث وجودها الذي
 التي يعرضه العوم والاشراك ما لا شبهة في قولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقل الذهني وان لم يقبلها
 من حيث ابهامها الخارجي بخلاف هيئته العرض فانها تابعة لغيرها في الوجود مطلقاً فليست مقصودة الا بالعرض كما يظهر
 بالوجدان ولما الجوهر المفارق للبحث فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مختصة عيناً وعقلاً فالشارون ينكرون
 الا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون اثبتوها ونحن في ذلك مع الرواقين كما سيجي في مباحث علم الله
 ومن خواص الجوهر كونه موجوداً بنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي هذه مختص بالاحل من الجواهر فان الصور المادية
 وكذا كلييات الجواهر على راي المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قولهم بانها اصلاً وانما قلنا على راي المشائين للمعنى
 مذهب الاقدمين من وجود الكليات الطبيعية في علم المفارقات قائمة بانفسها ولقائل ان يقول ان الصور المادية
 فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما الحاجة الى المادة من حيث تشخصها وليست المادة مفقودة بها بخصوصها
 لبقاء المادة دونها فما هو اصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره ما هو لغيره فهو عرض واما الكليات والصور المادية
 فتدبر ايها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل
 الجوهر محمول عليها لا بالاحل الشايع الصانع فلم يفتح لشيء من الفيلسوفين عموم هذه الخاصة الجوهرية لكننا انجب عن الاول

لها

بان الجوهر الصور وان كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت مهية متحدة مع الشخص في موضوع الوجود
 اتحادا بالذات صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصي لغيره وعن الثاني ايضا بمثل ما ذكرناه فان مهية الاشياء
 واضحة مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهره لكن يصدق عليها انها ما يوجد منفردا الى موضوع عقلي فاما فيكون
 عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها الشخصية التي
 يحمل عليها معنى الجوهرية او يشتمل في ذاتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة
 كالسواد والبياض للحم والرجاء والخوف النفس فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم
 القائم بالنفس والعلم المحصول عرض فالكيفية ايضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف قلت المراد بتبدل تلك الصفات
 المتضادة في انفسها بالاحتمال نسبة الى امر خارج والصدق والكذب من الامور النفسية فالظن الصادق اذا كان
 لغير الامر الخارج عنه فالصورة العقلية مجالها عند ما كذبت نسبة الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من خواص
 الاشياء فان الجوهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولو حو حفظ عن الفسخ والحس
 الاشياء وانما القابل لشيئ منها هو مادون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فان فيه كتاب المحو والابتناء لفظ
 الفسخ والتبدل في النفس لقوله تعالى وما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يوهن ان الكلي من الجوهر الذي عند
 من الجوهر الثانية والثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود اخرى لان ذلك مطابقا لمتخلفا
 لا يتغير بالذات في صفته من الصفات فالكل يشتمل على كل شخص وليس محتمل ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود
 فلا يتغير الجوهر الثاني والثالث من جهة ما هي ثوان وثالث اعني الانواع والجناس كما لا يتغير الافاق بالافعال ولا
 يوهن ان هذه الخاصية توجد في الاعراض بواسطة ان يتجلى ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا وبياضا فغير من السواد الى
 البياض وذلك لان البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته لانها مجعولة لا يتجلى واحد اذا زال لون زال بهما حصل
 لون آخر وليس يجوز اسراخ فصله مع بقاء سنج منه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقل
 نسبة الى الجميع سواء وما اشهر من ان في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يصح في جنس الانواع المركبة لا
 بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو اطلق في جنس البساط انما يقبل القصور
 فغناه ان الوهم يمكن ان يجر الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا فينسب الى اي الفصلين شاء كالفانسية للبصر المتفرقة
 له على ان ما عدا من خواص الجوهر هو القول الخارجي لا من متقابلين بعرضان لقابل واحد ولوان الكلي بما هو كل يقبلها كما
 كل لون سوادا وبياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لاسودا كذا لو قبلنا البياض كانت بيضة
 لا بياضا فلم يكن في الوجود سوادا ولا بياضا ما ولو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب الوجود وكثيرا ما يقع الغلط في
 بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية **فصل** في استحالة ان يكون موجود واحد جوهر او عرضا هذا الحكم ما يتر
 صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما بمنزلة سائر الاخر والشيء وسلبه لا يصدق ان على شيء بانه
 فان مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود في موضوع فلا يغني الجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود
 بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اتي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل عليه هذا التعلق
 وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولم وجه تمسكوا بها احدهما ان فصول الجواهر جواهر مع ان
 الحكماء يقولون كثير من الفصول انها كليات والكيفيات اعراض فذلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ
 عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي يمكن ان يبق في نفى كون فصول الجواهر
 اعراضا ان الفصل كالم ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز بوجوده
 عن وجود ما يوهم كونه موضوعا لضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود
 لا يتجلى عليه حل وهو هو اما التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس ح نسبة
 الصورة الى المادة لانه نسبة العرض الى موضوعه فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجود

وتبينها الى تلك الصورة اذ الميهم بما هو مهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال في فصول المركبات واجناسها الا ان لها
في الخارج ايضا تعدد في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة في
حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجوهر المركب كجزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهر وعرض
والجواب ان الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب ايضا كل على ما قد رده ولا وجود
لها في غير هذين فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهر في ذاتها
مطلقا وثالثها ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار
من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهر وعرضا بالنسبة الى الامر والجواب ان الحرارة
ان ارد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فالحال كما علمت من ان وجودها في الجسم الناري اعني مادة النار ليس كوجود
شيء في الموضوع بل كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان ارد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء الحار لا في النار ولا
في غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء
كان جوهر فيه لكنه بالنسبة الى القابل للعرض فالبقي الواحد يكون جوهر وعرضا والجواب ان هذه شبهة نشأت من خلط
بين مفهوم الجوهر والجوهرى وكذا بين مفهوم العرض والعرضى فان الاخيرين اعني الجوهرى والعرضى امران نسبيا والاوان
امران حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر دائما فانه لا يغير جوهرية بالقياس الى شيء بل لا يغير نفسه غير مفقود في موضوع
اصلا فكذا العرض عرض في نفسه لا بالقياس الى شيء واما العرضية او الجوهرية بمعنى كون الشيء عرضيا امي خارجا محمولا
او جوهريا امي ذاتيا فذلك مما يكون بناء على احد هذين الاعتبارين واحدهما بين النسبتين اعني الدخول في شيء و
الخروج عنه فهذهما احتمالا لان فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضا لشيء ويجوز ان يكون عرضا في
جوهري لشيء وان يكون جوهر في نفسه وجوهري لشيء او جوهر في نفسه وعرضا لآخر كالانسان بالقياس الى الصالح
يحمل ايضا ان يكون شيئا واحدا عرضا في نفسه وجوهري او عرضا لشيء آخر كالبياض فانه عرض في نفسه وعرضي
بالقياس الى الآخر كالحجر فانه جوهر في نفسه وجوهري للانسان وعرضي لما هو فقد انكشف ان مجرد كون الشيء في المركب
جزء له لا يوجب كونه جوهر الا اذا المركب هو حيث يحتاج الى الموضوع فان كانت مهبة مفقودة الى الموضوع فهو عرض
سواء كان جزء للمركب ام لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهرى جوهر فهو مشروط بان يكون المركب طبيعة واحدة
لان جزء المركب الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني
مبسوطة في فاطمة وباس الشفاء بما لا مزيد عليه فمن اراد فليرجع الى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لا غير
مجرد السالك الى مطلوبه ويخصيص ما لا يتم الواجب من مطلوبه الابدية والذات الموانع ورفع العوائق والفواطم والمجاهدة
مع الشياطين والمداخلة مع فطام الطريق والمضلة الى الاحاطة بجميع الاقوال والمدارس والابحاث عقدة وحل
ثم العجب من صاحب المباحث المماثلة بالمشقة انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا كثيرة في كتبه وشروحه كلام الحكماء
رجع وقال ان لهم ان يجتنب المذهب ان كل ما حل في شيء فانه يكون لذلك الحال اعتبارا انه في محل واعتبارا انه في المجموع
اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرضية ان لا يكون جزءا واما اعتبارا كونه
في المحل فلا يخفى اما ان يعقل محل مفهوم بما يحل فيه ولا يعقل الاول بط لوجبه احدهما ان الحال يحتاج في وجوده الى المحل
فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الآخر والدور بط الثاني ان ههنا العناصر مشتركة بين صورها فلو كان
لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تعريف وجود الهوى ونسبة ذاتها لزم ارتفاع الهوى عند ارتفاع تلك الصورة
فلا يكون الهوى مشتركة ههنا فيكون الحال جوهر وعرضا وهذه هي العقدة التي لفتها من قبل المجوزين لكون الواحد
جوهرا وعرضا واما حلها فتذكر ما سلف حتى نظهر وجه الشك فيما ذكره اما اوله فلانه خلط بين الجوهر والجوهرى اعني
الذاتي وبين العرض والعرضى اعني الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل في موضوع بانه جزء للمجموع وجزء للمجموع
لا يكون عرضا والمحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا لانه لا يكون عرضا في نفسه فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه جوهر

وأنما ثانياً
فقد وقع الخلط
والاشياء أيضاً
من حال الشيء
نفسه وبين حاله
مفصلة عنه
مفصلة

في نفسه بل كونه جوهرية فلا منافاة بين كون الشيء عرضاً في نفسه جوهرية بالغيره فاستدل من نفى أحدهما على إثبات محققاً
الآخر وذلك باطل فان عدم كون الشيء عرضياً لا يوجب كونه جوهرية اذ ليس مقابلاً له انما المقابل له الجوهرية بمعنى الذات
فلا يثبت من نفى كون الشيء عرضياً الا كونه ذاتياً وليس كل ذاتي جوهرية في نفسه فان اللونية مثلاً ذاتية للسواد وليست
جوهراً وانما ثالثاً فاذا ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقاً لان جهة الاحتياج بين حال المفعول للمحل كالصورة والمحل لا
يتركها بل هو مختلف كما ستقف عليه في مباحث الثلاثين بين المادة والصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور ولو با
لاشتراك مستحيلاً وانما المحر من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين ولحدة لان البرهان انما اقيم على هذا الاعتراف
وان اطلق لفظ الدور عليه لغيره وعرفاً وانما داخلياً فلا ينبغي من اثبات ان المادة مفقودة في نفوذها الى نوع من الصور
اى نوع كان وليست مفقودة أصلاً الى شيء نحو من الافتقار وهذا هو مناط الفرق بين كون حال الصورة وبين كونه عرضاً
فالعرض طبيعة ناعية لا يمكن قوامها الا بالمحل واما الصور الجوهرية فالحاجة الى المحل ليست بطبيعة بل بعوارض خصوصاً
ولوانه وجودها الخارجي فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية والعرضية **وامت المطالب المطلب**
الاول في احكام الجواهر وفيها فون الفنون الاول في تجوهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة
فصول **فصل** في مهية الجسم الطبيعي اعلم انك لما علمت في اوائل هذا الفرع ان حقائق الاشياء عبارة عن وجودها
الخاصة التي هي صور الاكوان وهويات الاعيان وان المهيئات مفهومها كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العوم
والاشتراك في العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدودة ولا كلية
ولا جزئية ومعنى عرض الوجود لها انصافها عند العقل بفهم الوجود العام البدهي لا بنسبها فمعرفة حقيقة الوجود بها
لاستحالة ذلك كما علمت من ازايا الجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدماً وماتراً وعلو ومعلولاً وكل
علة وهي في رتبة الوجود اشرف وافوق واشد واعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الوجود اخف ادون وانزل من علته
حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلوية الى مرتبة من الجلال والرفعة والقوة بحيث يجمع المراتب الثلاث ولا يغيب عن
وجوده شيء من الموجودات ولا يغيب عن علم الله هو ذاته ذرة في الارض والمهوات وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة الفصول
الى حيث لا حضور لذاته عند ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادى ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من
النجسة والتخصل الوجودى قدر ما لا يتطوى وجوده في عديمه ولا يتدحج حضوره في غيبه ولا يتشابك وحدته في قوة
كثرة وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس الى بعض بعضه الاخر وهكذا
فالكل غائب عن الكل فهذا غاية تفصل الوجود في الذات الجوهرية ولا بد ان تصل نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدأ اثر
واثره ايضا نحو من الوجود انفس منه وهكذا فلوله بينه سلسلة الوجود الى شيء يكون حقيقته وجوده منضماتاً لحقيقته عند
يلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد المبدأ الى شيء محض بالقوة والامكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا اعنى الصورة
الجمعية وان كان امرها ظاهرياً الا ان من مراتب نور الوجود فلوله نوبة الوجود اليه لكان عديم شر او عدم ايجاد بخلاف
وامساكاً من مبدأ عدمه وهو غير جابر على المبدأ الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان ولان عدم قبضان
هذا الجوهر الظلاني يستلزم وقوف الفيض على عدم صفاته من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على ثباتها في المراتب في
الوجود ترتباً ذاتياً عليها ومعلولاً فيسند بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما
النفوس الانسانية الواقعة في سلسلة المعتات والعمائد وايضاً لولم يثبت سلسلة الابدان الى الوجود احياناً لزم ان يخصص
الممكنات في العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطباع والصور والاعراض كالكم والكيف لا ين والشيء وغيرها لا
يمكن وجودها الا مع الجسم او بالجسم فهذه الوجود وغيرها من القوانين المحكية تدل لانه عطفه على تحقق المبادئ الجوهرية
في الوجود مع قطع النظر عن ما يوجب الجسم من وجود جوهر مبدى فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة
فهذا الجوهر المتمد هو المسمى بالجسم الذي من مفعولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى اخر من مفعولة الكم كما ستقف على
الفرق بينهما وقد عرفنا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر المقابل لفرض الابعاد الثلاثة ونقل عن الشيخ انه

متردد في ان هذا التعريف للجسم قد اورد سم له وبطل الفخر الرازي كونه حاد بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية للابعاد فضلا
له اما الاول فلو جوه سبق ذكرها في كلامه عن كون الجوهر معناه الوجود في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في المهيئات فلا
يكون جزء لانواع الجوهر ولا في موضوع امر سلبى والسلب خارجة عن الخطاب الوجودية وايضا لو كان الجوهر جنسا لاجناس الى
فصل وفصله ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهر الحنج الى فصل آخر ويعود الكلام اليه في سلسل واما
الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحة ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لا تخفى لها في الخارج والافان
بمحل قابل لها ضرورة انها من المعاني العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى ويعود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم السلسل
في المترينات الوجود ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها ومثله بط بالانفاق سيما وهذه السلسلة
امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فيما مر فانه واكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود
لا في موضوع حد الجوهر وفهموا منه الوجود بالفعل مسلوبا عن الموضوع وعليه ينبغي اعتراضهم على جنسية الجوهر في العلم
ان لا حد للاجناس العالية لكونها بسيطة ولا حد بسيط فاذ كثر تعريف الجوهر خواص ولوازم يصلح بماله وعدم جنسية
وسمى الشيء لا يوجد عديم جنسية واما عن الثاني فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الاشادات ان الفصل ليس قابلية لا يعبر
لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشئ فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف هي مفهوما
البسيطة وح الفرق بينهما وبين مبادئها الاشتقاقية بمجرى الاعتبار فان مفهوم الابيض بما هو ابيض بسيط كالابيض و
الفرق بينهما بان ان اخذ بشرط ان لا يكون معشئ فهو عرض غير محمول وان اخذ عام من ذلك بلا شرط غيره كان عرضا محمولا
وكذا الحكم في جنس احد كالمناطق من جهة كونها غير محمول بالاعتبار الاول وفصل المحمول بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق
بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير ريد بل الحري بالجواب ان بق المراد من الفصول المذكورة في اكثر الحد وهي بلزوماتها
التي لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه
ادراك الكلمات لانفس هذا الادراك الذي من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو محت في قوله الجوهر
بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها وتوابعها ما ذكره الشيخ الرئيس الهنائي
الشفاء اذا اخذ الحسن في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس ذكية
متركة بالارادة وليس هو نفس الحيوان ان يحسن ولا هو تبه ان يتجمل ولا هو تبه ان يتحرك بالارادة بل هو مبدا لجميع ذلك
ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض وادبه نحو ما ذكرناه لان هذه المعاني تثبت عرضيتها كما مر فان الجسمية قد تنقل عنها
في مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوفى فكذلك مثل الكرة و
الحلقة المفرغة واشباههما اما عن البسيط والمسنوي منها جميعا فكذلك العدسي والاهليجي واما عن المسند برمتها فكذلك
مثل المكعبات واما عن جميع ذلك وان لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحققة في الوهم والعقل لان الشاهي ليس من لوازم
ماهية الجسم فان من تصور جسم غير شاهد لم يتصور جسم لا جسم بل تصور جسمنا وشهدنا اخر وهو كونه غير منه الى سطح من
تصور في خيال الجسم منبسطا في الجهات الثلاث من غير ان يتصور او يعتبر معه شاهده فقد ادرك وتصور جسمنا ولم يعوزه
شئ من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك شاهده ومن تصور جسمنا غير شاهده لم يخطأ في التصور بل انما اخطأ في البصيرة فيكون
قال ان الجسم عرض فقد تصور انظر في البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الاجنابي فلو كان الشاهي فهو حقيقة
الجسم لم يكن الانسان عند الفرض المذكور متصورا حقيقة الجسم مع انه قد تصورهما هفت واما مغايرة الجسم بهذا المعنى
للجسم العلوي الذي هو من باب الكم فلما استبان الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شئ من الوجودين حتى تثبت عرضيتهما با
لانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذه الابعاد ولا يقوله باها بالفعل بحيث يتحقق وربما اخرج القائل
بجسم تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لا يخرج عن صحة فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما ان تكون مفروضة
في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصل بالفعل في الجسم والا لم تكن مفروضة فيه بل في معنى اخر غير الاتصال والمتصل بنفسه
هو لو كان او غيرها فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والاما ان كان الفرض صحيحا ضرورة ان

ليس

ما الاتصال له ولا بعده فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل
الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدور خلافه واذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود
الاتصال موقوفا على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما مرتبة او مرتبين وهو محقق ثبت ان الاتصال
في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لانه للجسم غير مفكك والجواب ان الجسم اتصا لا واحدا في نفسه هو الصحيح لفرض الخطوط
المقاطعة فان كان مراد كونه موجودا الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه نبعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم
متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين احدهما انه لو كان عدد الجهات باللفظ
موجب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية وثانيهما ان الجهة ليست
الاشياء الاشارة كما ستعرف ولا يعين الجهات الخطية الوجود الخطوط ولو لاها لما كان لتلك الجهات من حيث انها تلك الجهات
الجهات حصول بالفعل فحيث انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الان ان حكمه عليم بانه هذه الجهة وليس يحسن ان
قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما انه اذا حدث خط في جسم فانه لم يكن هذا الخط موجودا
قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجودا قبل هذا الخط فاعلم ان يقول الاتصال
البعدي اذ كانت موجودة في الجسم بالقوة والاتصال الذي بانها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم في اتصاله اتصالا
بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس متصل ولا منفصل ههنا الجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير اللفظي
مشترك في الصانع بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما تبين ذلك فقول الاتصال ان الخطية موجودة
في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقبولة لمهية الجسم المطلق فبعد
نقد ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الاضافي الخارج عن وجود القابل والقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لزم
الكرة جسم بل المراد بهذا القول كما علمت وعلت نظيره في تعريف الجوه بالوجود الذي ساعد عنه الموضوع طريقتان
اخرى ان ردها من المناظرين لما نفي عنهم تفكيك التعريف المذكور على الوجه الذي مر بنا من غير القول الموروث من القدماء
الى قولهم هو الجسم الطويل العريض العميق وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق
تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولا عظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا ولا عظم الابعاد المقاطعة خطا
كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين واس الجوان ومقابلته من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين
السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولا نقض البعد بين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين
اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعد بين المفروضين طولا وعرضا اذ كانا متقاطعا
لهما ولما يؤخذ ابتدائه من فوق حتى يسمى الماخوذ عكسه سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه ليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون
فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون واسطه وان لم ينفك عنه في الوجود ولا ينفك
يجب ان يكون واسطه او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيض واشجى ولا ان السطوح والابعاد التي وضعها الجسم
يجب ان تكون متفاضلة بل وبما يكون كالمكعب ثم جسمه المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت
زالت الجسمية بزوالها وكذا الجسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف الحد حتى تعرض له الجهات
وان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محدا او في محد فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلاثة الموجودة بالفعل باحد من المقادير
المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لا من لوازمه هيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا
ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشئ من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في ثوابل هذا الرسم الى ما
وقع التحقيق اوله في التعريف السابق في معنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهه يمكن ان توقع او تفرض فيه خطا كيفما وقع
اولا فيسمى طول او خطا اخر مقاطعا على نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم فيسمى هذا
الثاني عرضا وخطا ثالثا مقاطعا هذين على القوائم في النقطة المفروضة في المقاطع الاول حتى يكون موضع المقاطعة
القائم للخطوط الثلاثة نقطة واحدة واستحال وجود بعد اخر عموما على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة فالمراد بالمراد

في تعريف الجسم بأنه طويل عرض عميق هو كون الجسم بالحقيقة التي وصفها ومرد ذكر نظائرها واشباهها ثم سائر الأبعاد المطوية
والعلاقات الموجودة أو الموهونة في الجسم ليست داخلية في جوهر الجسم بل هي أعراض خارجية لا رتبة أو مفارقة من توابع الجسم والوجه
كما ستعلم ولفظ الاتصال مما يطلق تارة على الجسم صورة وتارة على المفادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما سنفصله
إن شاء الله تعالى فمما استنبطنا قد علمت أن معنى كون الجسم طويلا عميقا عند ما ذكرت عنوانه وتعرفها بها أباه وهو كونه
بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم أنه هو الذي يمكن أن
يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على الزوايا القوائم فراد واقوتا ثلاثة هي الامكان والفرض وكون الأبعاد على وجه القيام القوي
أما قيد الامكان فلما عرفنا وجود الأبعاد ليس واجبا في الجسم لأنها ليست مفقولة لهية ولا لانه لوجوده فلو لم يقيد بها
لأمكن فهم منه الفعلية المطلقة التي هي في مراتبها باعتبار الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم لئلا يوجد فيه الأبعاد
ولوى وقت من الأوقات فإذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وإن خلا عن وجود هذه الأبعاد لكن لم يخرج عن إمكانها
ونقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره أن هذا الامكان هو الامكان العام لئلا يكون له أبعاد
حاصلة على طريق الوجوب كما في الأفلاك وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصرية وما لا يكون شيئا
منها حاصلا بالفعل لكنه يمكن الحصول كالكرة المصمتة فإنا لو جعلنا هذا الامكان على الامكان المفار للعدم
الطعن متوجها بان يقال أنك لما جعلت هذا الامكان جزءا من الجسم أوجزه وسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الأبعاد
أو ثلثها بالفعل فقد بطل جزء منه أو رسمه لأن القوة لا تنفي مع الفعل فقد بطل أن يكون جنما انتهى فيه بحث أما أولا فلا
فرض الأبعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع العامي يمكن على أنحاء شتى وجود غير مناهية كما أخرج منها إلى الفعل
بقي بعد في القوة وجود غير مناهية منها حسب قول الجسم انقسامات غير مناهية فكل نقطة من النقاط الغير المناهية هي نقطة
في الجسم يمكن فرضها بجمع نقاط أبعاد ثلاثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو جعل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المفارقة
لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الأبعاد الثلاثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد
مطلق الأبعاد الثلاثة وبعضها وهو أيضا استعداد خاص لا يوجد فيه رفع مطلق الاستعداد إذ الامكان بهذا المعنى
صفة وجوده ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما يجانبه والجانبين كما سلف بيان فطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته
بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقق طبيعته ما هو سلب له فانه يوجد بطلان طبيعته ذلك السلب ولا ينافى أن
طبيعته رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الأفراد
لهذا وذلك لأن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع أفرادها وأما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا
التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال يمكنك أن تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجوده ما هو قوة
عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفراض بعد تسليم أن هذا الامكان إذا كان بمعنى الاستعداد ما يبطل
طبيعته بوجود فرد ما من طبيعته ما هو مكان له وقوة عليه يلزم أن يبطل صفة الامكان من الفراض بتحقيق الفرض فيتحقق
البعد الجسم وأما ثالثا فبعد تسليم أن الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد أن يتعدم بثبوت ما هو مكان له
بأن وجهه كان فهو إنما يلزم أن يتعدم بوجود فرض الأبعاد لا بوجود نفسه وأما من الآخر على أن معنى الامكان غير محصور فهو
الامكان العام والاستعدادى بل له معنى آخر يجوز أن يراد به هنا وهو الامكان الوقوعى بحسب نفس الأمر من أن يكون معه
استعداد له لا فزيادة قيد الفرض لإدخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض أيضا وهو لا يعنى عن قيد الامكان أنه لا يتحقق بالفعل
ولا وقتا ما في جسم من الأجسام فيلزم أن يبطل جميعه لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفرض التقديرية
التي قد جرى في المستحيل بل الجوز العظمى التي يستعمل في الرياضيات فلا يتجمل طرده بالجواهر المجردة وأما تفصيل الأبعاد على
النحو المذكور فلا يخرج السطح قائما ما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين
خطين لا أكثر منها وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطح ولم يبرهن على أنها لا يمكن أن يكون إلا أعراضا والتعريف الاسمي لا يبرهن
بمختلف الناس في وجوده لا بد وأن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون الشانع المعنى في معنى واحد بينهم والالجان

ان يكفى في تعريف الجسم بعد واحد فان الجوهر الممتد منقسم في الجسم لكن العلم بهذا الاختصاص انما يحصل بعد افاقة البرهان على نحو
وجوده وهو مطلبه الحقيقية فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما انما عارضها باليه بعض المعزلة من ناهي الجسم
عن السطوح الجوهرية واما انباء بتمام تصوير مذهب الجسم واشعار بان المعبر في جسم الجسم قوله للابعاد على الوجه المذكور وان كان
قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضع ههنا ايضا ان جسمه المكعب غيره ليس بجسم واحد فيها من الابعاد حتى يتطل
الجسمية بطلانها ولا يحسب امكان وفتح ابعاد مخصوصة تخصب على الوجه المذكور حتى يطل ذلك الامكان بتحقيقها وبطل
بطلانها الجسمية بل المعبر في الرسم والمأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض داخل ثمنه بعدا وبعدا اخر عمودا عليه
وبعدا ثالثا عمودا عليه وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابداء سواء وجدت فيه الابعاد ام لا سواء وجد الفاضل ام لا سواء تحقق
منه الفرض ام لا **عقد وحل** وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه اما ان لا فلصده على الهبولي لانهما هو
يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصور الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة الخضر من صحة فرض الابعاد مطلقا وصحة
تحقق الخاص بتحقيق العام بالضرورة واما ثانيا فلان الوهم ما يصح فيه فرض الابعاد الثلاثة كك المقادير الموجودة فيه و
التعليق مع ان الوهم ليس جها طبعيا واما ثالثا فلان الصحة والامكان ونظائرهما امور عديمة واصاف لا ثبت لها في
العين والتعريف بالعددي لوجاز مجاز في البسائط التي لا سبيل لمعرفة الالوان وما للجسم فيه مركبة لوفهمها تحت
جنس الجوهر فلها فصل يتكبر هي منه وفي الجدر لتركيبها من الهبولي والصورة والتركيب الوجودي يستلزم التركيب المذهبي في
في الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض فائمه بالجسم لانه موضع لها وليس الهبولي الاولي وجودي ذاتها مستقل
حتى يقبل شيئا شانه ان لا يكون عارضا للامر الابعاد تمام تحصل ذلك الامر لانه يقبله سواء كان بواسطة او بدون واسطة
بل لا يمكن لها في ذاتها الا قبول ما يكلها ويحصلها موجودا بالفعل وثقومتها مهيبة فوعية خارجة نعم لو ان بدلا بواسطة
الواسطة في العروضا بازاء ما هو المعروف بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا ان يقر ان الهبولي يقبل الابعاد بواسطة
مثل ما يقر في السيفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاستثا الذي هو بحسب الواسطة في العروضا بضرر بان
الجوهر ليس كالاستثا الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كاضاف الماء بالسخونة بنوسط النار لان هذا استثا بالحقيقة
دون الاول وللان في التعريفات صدقها على افراد المعارف صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يصدق
في صحة التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعارف وبهذا يندفع كثير من الاشكال التي تكون من هذا القبيل فان
المعلم الاول حقا المتصل بانه لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء متلا في على حد مشترك وسمه بانه القابل لانقسامات غير متناهية
وحدا الوطانية القابل للاشكال بهولته وبالبس بانه القابل لها بصعوبة فيثوم وروا النفس الهبولي الاولي في جميع هذه
الحدود ونظائرها وما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولت ان نقول ان مذهب الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من
الجزئين هما الهبولي والصورة والهبولي هو الجزء الذي يكون الجسم قابلا لانه في الحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذي
به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية هي الهبولي فقط فالقابل للابعاد في الحقيقة
هي الهبولي لا الصورة فينتقض التعريف طرأ او عكسا لصدقها على الهبولي وان كان بشرط الجسم وعدم صدقها على المجموع
المركب منهما اي الجسم لما بينا ان الصورة لا تدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهبولي بشرط المذكور ولنا ان
نحجب عنه بان القول ههنا بمعنى مطلق الاضاف فيشي سواء كان على وجه الانفعال والناظر التجدي الذي هو الاستعداد
اوله يمكن والله يكون من خواص الهبولي هو الاستعداد لامطلق الاضاف لوجود الاوصاف كما بينا في المفارقات من غير
انفعال هناك فقبول الابعاد الثلاثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال مادة اصلا ولا تزي ان الجسم لو كان محض الجسمية
من غير هبولي لكان قابلا للابعاد الفرضية بانفاؤ العقلاء ولهذا عرفت الجسم به من لا ينفك وجود الهبولي الاولي ونقول
ان امكان القول للابعاد صدق للجسم لا القول فلا ينافي هذا كون القول من جهة احد جزئيه او لا تزي ان امكان الاشياء
صفة للشيء وليس المعنى اننا فامكان قبول الابعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها الى قابلية واستعداد وان كان القول
بالفعل من عوارض الهبولي المنقمة الى غير وانفعال فافهم هذا فان الاما لا ما يغلط كثيرا واما الجواب عن الثالث

فلان المراد من قول الابعاد اوصافها او اماكن وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم فيها مع احد أو
نفسه او نستفيد منه والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعاد واجراما عظيمة الا ان قبولها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا
العالم وابعاد هذا العالم هي التي يمكن ان يشار اليها بالحواس لظاهرة وعالم الحيا عالم آخر موهنة وارضه ابعاد وابعادها في الدنيا
وكيفياتها كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم وابعادها واشخاصه وكيفياتها واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الارض
غير الارض واما اذا قلنا في تعريف الربط ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم الا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي كونه
الذي يابى واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الربط ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة اما ترى ان الفيزيائيين قد
واعداه متشابهة وفي البرزخ اما روضه او بستان والوضوء ههنا وضوء وهناك حور والجماد ههنا جماد وهناك نور
والدار ههنا جماد وفي الآخرة جود ونفسه عن هذا النظم من الكلام لان الاسماع مملوءة من الصميم من استماع مثله والاعين
عامة عن مشاهدته نشأ أخرى والقلوب غشوة غيظا وعدوة للذين امنوا بها وعلما بموجعها واما الجواب عن الثالث الثالث
فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القول لكونه غير محمول وبالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا
لا يلبس التعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض
فيه الابعاد والجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد الذي ما يبرأ من الوجود او يساوقه والتعريف للشيء بنحو
من الكون والوجود ليس تعريفيا بل اعتباريا لا يخفى له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا مهيبة للكلية وكما ان
في اكثر التعريفات الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذي من شأنه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان
الذي من شأنه ان يدرك الكلمات اي يعقل المعاني الكلية ويتصورها ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف
الحفائض الموجودة بنفس السلوك الاعدام غير جائز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الفرض من التعريف يتحصل امر في الذهن
والعدم والعدم مفهوم ما زال شيء لا يتحصله **فصل** في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر بحسب ما ونحو وجوده
بخصه اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصلح الطول والعرض مطلقا فهذا امر ضروري ولا نزاع فيه
احد من العقلاء واما انه متصل بنفسه ام لا وان بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس ضروري ولهذا وقع الاختلاف
بين الناس في نحوه وجوده فمن قائل من زعم انه مركب من ذات واضاع جوهرية غير مفقودة اصلا لا سيما ولا فرضا ولا قطعاً ولا كسراً
وهؤلاء ايضا تشبهوا الى قائل لعدم تناسل الجوهر الفكرة في كل جسم حتى لا يخلو وهو النظام من الغزلية واصحابه وقائل الى تناسلها
وهم جمهور المتكلمين ومن قائل انه متصل بنفسه فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسامه لا الى نهاية وسم جمهور
الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى
انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجي اعني الفلك او القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا اصليا لا يقبل شيئا منها الصغر
وصلايته وهو ضروري مقر الجس من الفلاسفة المتقدمين والقائل بانفسانه باقسامه لا الى نهاية اخر فواتلث فرق ففرقة ذهب
الى ان جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه ايضا لا مقدار با جوهر با قائما بذاته وهو راي افلاطون الاله كما هو المشهور
ومنهم شعبة المشهورين بالرواقيين ومن يجد وحد وسم وسلك منها جهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين
يحيى السمرقندي في كتاب حكمه الاشراف وفرقة الى ان جوهر مركب من جوهرين احدهما صورة الاضال والاخر الجوهر القابل لها
وسم اصحاب العلم الاول ومن يجد وحد وسم من حكماء الاسلام كالشيخين ابن نصر وابي علي وفرقة الى ان مركب لكن من جوهر قابل
وعرض هو الاضال المفردى وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهى في كتاب التلويحات اللوحية والعرشينة وقد شنع عليه
بعض الناظرين في كسبه لما وجد تناقضا بين كلامه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المفرد في احدهما
واختار ان مركب من جوهر سماه هبولى وعرض هو المفرد ببناء على ثبوته تركب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلايتين
مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين كلامه مثل محمد الشهير زوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كونه شارحي التلويحات والعلاء
الشيرازي شارح حكمه الاشراف كلهم انفقوا على عدم المناقاة بين ما في الكتابين في المقصود فالتلويحات والعرشينة
تفاوت اصطلاحيه فيها ويتحقق ذلك بان في الشبهة تبدل اشكاله مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتواتر

الاشكال عليه ومن غير هذا المذهب المفاد في الجوانب هو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعها هو الجسم والجوهر منها هو الهيولى
على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمه الاشراف وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات و
الانواع المحصلة الهيولى فلاننا فضة بين حكمه بساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتك الجسم وعرضية المقدار
في الآخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فترسم المناقضة انما طرأ من اشتراك اللفظ بحيث اشارة
ان كلام هذا الحكم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارع والمطاريحات صريح في انه كان ينكر الانصال والامتداد
سواء هو من عوارض الكم وفصوله وبطلان الاتصال الذي هو مفهوم الجسم وما ذكره التلويحات شيئاً يدل على ان ما سماه
هيولى يكون امتداداً جوهرياً بامتداد بذاته ومقداراً قائماً بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين ابط من هيئته
الجسم بما هو جسم اعني ما يصلح جنساً للجسام النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال
جميعاً والاتصال نفسه لا يقبل شيئاً منها فالقابل لها اثر آخر وبان الامتداد ليس خارجاً عن حقيقة الجسم والاما افقر في تعقلها
الى تعقله ولا فهو جزءه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم وهذا صريح في ان رايه هيئتها في الهيولى موافق لراي جمهور
الحكماء في حكمه الاشراف فنصر على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه فالشاقض بين كلامه جوهريه المقدار و
عرضية بلا مخلص وكذا في بساطة الجسم وتركيبه فان ما سماه هيولى في احد كتابه يجوز كونه جنساً كما حكم عليه بناء على ما راي من
كونه متصلاً بذاته ومقداراً جوهرياً وليس كل الجسم لا بهذا المعنى او بما لا يلزمه واما الهيولى التي اثبتناها في كتابه الاخر فانها
لا تصلح الاخر الجسم لان الجسمية لا تتم ولا تصور الانما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا يجري القابل له فقط وسيظهر لك
الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مفهوم الجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هي نوع من الكمية عارض للجسم عند
ومجرد الجسمية عند اصحاب الاشراف وهو منكر للمعنى الاول مظهر هذا تفصيل ما استظهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم
المطلوع ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء المذهبين الى تركيبة من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري انشاء الله العزيز الحكيم
فصل في شرح الاتصال المفهوم للجوهر الجسمي وما يلزمه ويتوارد عليه آحاده مع بقاء الاول ان اول ما يجزى عليه هيئتها
ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس الى شئ آخر والمعنى الذي هو مقبوس الى الآخر اما ما هو
صفة حقيقية فهو ايضاً معنيان احدهما كون الشئ في مرتبة ذاته وحده هيئته صالحاً لان ينشع من الامتدادات الشائعة
المفاتيحة مطلقاً من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسب بين متصل ومتصل ولا مساواة اي مماثلة في
فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركا ولا عاداً ولا معدوداً ولا جزراً ولا مجزراً ولا مبايناً ايضاً ولا
اقل ولا اكثر وهو بهذا المعنى فصل مقسم لقوله الجوهري وثابت للجسم حد نفسه كما سنبين من عليه انشاء الله تعالى وهو بعد ما
حق امره في عدم كونه مؤلفاً من غير المتصفات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته مصداقاً لجل المتصل والمتمدد عليه مع قطع
النظر عن العوارض والخارجيات كلها فانصاله وامتداده نفس متصل به ومتمد به لا امر آخر يقوم به فبصيرته منشأ أصل
المتصل عليه وموضوعاً للجمل عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفاً من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل
له على اختلاف راي الحكماء من العظيمين المقدارين فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلاً لا يمكن فيه فرض شئ دون
شئ وكان قابلاً للقسمة الى اجزاء المقدارية فيكون نوعاً من الكم لان هذا المعنى يعرض لكم المتصل لذاته والغير بوا
قلنا ليس هذا المقدار الذي هو مجرد كون الشئ متصلاً او متمداً مساوفاً لقبول القسمة المقدارية بل انما يستتم ذلك بعد تعيين
الكمية وتحصيل قدر الانصال اذا ما لم يتعين ذهاب قدر النهاية والانبساط الى حد معين من الحدود والنهايات و
مبلغ خاص من المبالغ والغايات والالانهاية فيها لا يصح فيه فرض جزء معين دون معين ولا يتميز فيه جزء معين عن جزء
عيني ولا هو عيني ولا هو عيني باحد سبب القسمة من الفلك والقطع والوسم واختلاف عرضين قادرين كالبلقة او غير قادرين
كما اذا بين او موافقين اذ المصطلح والمعنى جميع هذه الاخاء في القسمة هو تعيين المقدار سواء كان معروض القسمة والاشيائية
نفس المقدار او معنى آخر كما هو الجرم وليس الجسم في مرتبة ذاته الانفصال الامتداد في الجهات كلها من دون تعيين الانبساط
وتقدير الذهاب الاتصال وانما يعرض كية الاتصال وتقدره بعد تفصيل الاتصال والدليل على ان كية الاتصال غير الاتصال

ان مهية الجسم متصورة في الفهم مع قطع النظر عن الكميات المتداوية والعدد بغيره لا بد له في الوجود الخارجي من غير مقدار
وعدي فهو من لوازم الوجود بغيره دون المقومات واللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس عظم الله تعديته الغلقات اذا
قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلاً ومثاله في العقل اذا قلنا جزءاً من جملة
خمس اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد وكثير وقالة الشفاء والجسمية با
لحقيقة صورة الانضمام المقابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية الطبيعية فان
هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يتألف جسماً آخر بانه اكر او اصغر ولا يناسبه بانه متساو او معتد به او عادله او متساو
او متباين وانما ذلك له من حيث هو مقدار ومن حيث جزء منه بعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها
وتأنيدها كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة وحد ومشاركة يكون كل حد منها به بعض بداية
لاخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قوله لا تقسام بل انما ينفذ وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات
كلها فانه كانتا وغير قارة منقسمتين في الجهات كلها او بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاماً حقيقياً والدليل على
اطراف المتصل على هذا المعنى ان الذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والاخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره
في فصل من الهيات الشفاء معقول لبيان ان اغاذه بر اعراض بقوله واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد واما الجسم
الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فانه العبارة تضمنه على ان نفس الاتصال في الجهات كيف
كان وعلى ان قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده واما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم
بالاشراك وبما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي الذي هو عرض فيه بالعلمي ان يبحث عن الاول في الحكمة التي هي
بالطبيعي وعن الثاني في التي هي بالتعليمات واما ما هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار
او الشيء في المقدار متحيزاً لنهاية باخر مثله سواء كانا موجودين اثنين او هو هو من فبق احدهما انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر في هذا المعنى متصل بذات بهذا المعنى فالمتصل الاول من عوارض الكم المتصل وهذا
المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقاً كاتصال خطي الزاوية ومن جهة ما هو في مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض
واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل ما يكون غير القبول لمقابل المماسه لتخصيص توضيح
فقد استوضح بطولع نور المعرفة من افق النيران ان الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتداد وانساباً في الجهات الثلاث
مطلقاً فهذا الجسم يتبع طبيعته لانه من مقومات مهية وليس له تلك المرتبة ان يتعين ثابته بالنهاية واللا نهائية ان
امكنت بل احدهما من عوارض الوجود له لامن لوازم المهية كما في الجسم بهذه الجبته في هذه المرتبة لا يباي جسم آخر ولا يفتا
بالعظم والصغر فاذ اعتبرنا ان الامتدادات الحرة له امكان انقراض الاجزاء المشتركة في الحد والمشاركة وعرض له الاتصال
بالمعنى الذي هو مبدء فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوئة ولا يشترط من احدها هناك امتدادين وممتدين بالذات
جوهر باو عرضاً بل انما المبدأ بالذات موجود واحد اعتبر مطلقاً فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي وليس له بجسم هذه المرتبة
ان يكون مسوحاً وان اعتبر متعيناً في قمايه فصح ان يمتد بكذا وكذا مرة او مرات متناهية او لا متناهية ان جاز وجوده ان
جسم من باب التعليمات وكل السطح فيه اعتباران احدهما ثابته الجسم الطبيعي وليس من الكميات وان كان عرضاً خارجاً
عن حقيقة الجسم وبالاخر ثابته الجسم التعليمي ويكون نوعاً خاصاً من المقادير القارة وكذا القياس في الخط والذي يكشف
الامر في جوهر الجسم المتصل باحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الاخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل شخصيتها الاخر عند تبدل
اشكال جسم واحد بعينه بالندوب والتكبير كالشمعة الواحدة فهناك شخص الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار المتساو
مبحث يمتد بكذا وكذا باق وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوضها
او تخلفها وتبدل الاشكال مع الحفاظ المساحة توجب تبدل الاشخاص المتساوية في الكم لان التساوي يوجب المماثلة في الكم
فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي ببقائه في الوجود دون الوجود انما المقدر للمادة في الوجودين الوهمي
والسببي لغير ان كل منهما وانفعالا لهما الشخصية وسيظهر لك حقيقة هذه المعاني فصل ظهور وانكشاف في

الفصول التالية من بعد انشاء الله الحكيم **فصل** في ان جميع الأعداد ذات والاتصالات ما يستصح وجودها بالجواهر
المتمصل ان العقل بغير نية التي فطر الناس عليها يحمل ان يعرض المقدار والكمية الاتصال لئلا يمتد في نفسه متصلا
في ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس في كتابه انشراح الموصوف بالحكمة العلانية جسم درجذات يومية است كركسية
بودى قابل ابعاد يتوى فالاعداد سواء كانت زمانية او مكانية ما يتوقف وجودها على متصل بنفسه مجرد عن الغير **العدد**
والجذر والاتصال طي حيث لم يكن ذاته انا مقدار رتبة اذ لو كانت في حد نفسه امور متفاضلة لكانت بعد عرض المقدار
المتمصل له اما ان يكون باقية على حالها من الاتصال ام لا فعلى الاول يلزم ان يكون المتمصل متصلا اذ عدد المعروض يجب
تعدد العارض فاذا كان المعروض امورا متشابهة الوجود غير مشتركة في الحد والمشاركة كان العارض كك فلم يكون متمصلا وهو
حق الفرض واما الهيئة العارضة للعسكو ونظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل انما عرضت
لها في الذهن عند اعتبار العقل اياها امر واحد فثبت ان المقادير الفارة عارضة للجواهر المتمصل اما بلا واسطة كالجسم
التعليمي او بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة ويجب انصافها الماس في صالحه لان يتكلم بالزنا
ويتقدر به فان جملة الكميات المتصلة بما يصلح وجودها بتعلقها بالجواهر المتمصل بالذات وان سئلت الحق فالكمية
المفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يتصح وجودها الا بانفصال الجواهر الاتصال لان تكثر النوع الواحد
لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امرا ذاتيا له ولا نقا لطبيعة النوع لكان
كل فرد منه فرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد فثبت لم يوجد واحد لم يوجد كثر هفت فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا
الوحدة لازمة والا لكان من جنس نوعه ان لا يوجد الا في شخص والمفروض خلافه فلا بد ان يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده
للاتصال والاتصال وقد علمت ان المصير للاتصال الخارج عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجواهر الاتصال وسبب ذلك
عن قريب ان القابل للاتصال اجزا آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصور واعدا له اياه لقبول الفضل فعلم ما ذكرنا ان الكميات جميع
اجناسها وانواعها ما لا يتصح الا بالاتصال الجوهري فليكن هذا عندك محفوظا **فصل** في انحاء النفس الى الاجزاء
المقدارية وهي ثلاثة احدها الفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل في الخارج وثانيتها وهمية جزئية توجب كثرة في الوا
ولا يخرج منها الى الفعل في الوسم الاجزائية مناهية العدد بالفعل مع مكان احاد اخرى لا اني نهاية وثالثتها عقلية من
تجرب جميع الاجزاء الممكنة الافتراض بحجة على ما هو شأن العقل البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات المهيبة العقلية ولها
ما يجس اجزاء عرضين قارين وغير قارين فالاول مبدء الاقتران الخارجي والثاني منشأ انشراح الوسم صفة الاقتران
بحسب حال الموصوف في الواقع والضمير باقسامها اذ اطرف الجسم انما ترز على الصورة الاتصالية في درجة مقدارها التعليمي
الا ان الانفكاكية ما يحتاج الى تهيؤ من المادة وهي التي يقبلها ويحفظها كما ستعرف فهي من عوارضها بالحقبة وان
كان المهيؤ لقبولها الانفكاكية مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية واما الوهمية فهي من عوارض التعليميات بما هي
تعليميات من غير استعداد خاص للمادة واما العقلية فهي ايضا من عوارضها بما هي متصلة اتصالا بالامعنى الاول من
الاولين وما يجب ان يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء وعلى ما يخل اليه وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشراك
او على سبيل المسامحة والجور فان الاجزاء المقدارية اجزاء المتمصل بحسب الاتصال والاتصال اليها لا بالحقبة بل بالمشا
بان يقدر ويقرر ان لو كان المتمصل بما هو متصل اجزاء او مجس شخصه ووضع لا يهتبه لكان اشبه الاشياء والبقها
بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها لما تأخرت وجودها عن وجودها هو الكل فليست اجزاء بالحقبة للحقيقة
بل جزئية كل منها بحيث جدته الاتصالية الشخصية انما هي القياس في عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا
تكون متوافقة ومتوافقة لكل في الحد والاسم والعام والجسم فاحتفظ به كي يفعل في اندفاع ما ذهله اليه فيمقر طيس
فصل في اثبات المتمصل الواحد في الهندسة لا يتكشف به بخو وجود الصورة الجمية اعلم ان الشكل يتحقق المياديات
نحو وجودها انما هو العلم الكلي والفلسفة الاولى العلم الطبيعي كان انما هو الحقائق الابداعية لا يتصور الامر العقول
الفعالة دون القوى الجسدية المتفعلة الواقعة في عالم القبول والاستحالة انما العلم صورة للمعلوم حقيقة

واقول اذ استندت معرفة الانسان وحدت بصيرته لعل ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية لعل لا البارى جل
 بحسب قوة تأثيره في الاشياء وسرانه نوره النافذ اليها فانه مطلوب لا يتكفل باثبات وجود العلم بالله عز اسمه ومن عرف
 الله حق معرفته يحصل له معرفته بغير معرفته جميع الاشياء الكلية والجزئية فيكون علمه باي شئ كل شئ وجزئ من مسائل العلم الا
 لان علومه حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا الى ان ينتهي الى الشخصيات
 وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الالهي والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة
 عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعينة البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوى السفل الثانية عن الحق الاول في هاوية
 البعد فلا يمكن لهم استيعاب الجزئيات المتعينة عن الاسباب العالية فضلا عن سبب الاسباب فلا حرم وضعوا العلوم تحت العلوم
 واخذوا مبادئ العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فتعلمهم شان من شان واما الاولياء والعرفاء فحصلوا الحق بمبدأ علومهم
 بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدأ وجود تلك الاشياء وقد روي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه
 وعلى آله ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله واليه الاشارة او لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وبالحكمة فان الاشياء
 ذوى الاسباب لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعللها وهي اربعة فاعل وغاية وصورة ومادة فمن الاشياء
 ما له جميع هذه الاسباب ومنها ما لا يكون لها الا الاولين والعلوم المختصة بمثل هذه العلوم المفارقات وما يخص بها جميع
 الاسباب هو العلم الطبيعي اذا كانت امر مخصوصا والافعال والباطني فالبحث عن وجود الجسم المطلق وابثبات المادة و
 والصورة وتخصصها وتلازمها على هذا العلم الالهي اذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء ولا صورة ولما كان
 اتصال الجسم وقوله للانقسامات بلانها بغير مساو ولا امتناع فالفهم من غير المتقسما الوضعية فالبحث عن امتناع وجود
 الجوهر الفردي انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسألة الجزئية وائل الطبيعي على سبيل المبدئية اللهم الا ما
 يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركته وقواه وافعاله المتصلة فان شيئا واحدا يكون مسئلة
 لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك فانه ثبت في الرياضيات بالبرهان الانى والبيان التعليمي
 وفي الطبيعي بالبرهان الى البيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الانوار وكذا شئ واحد قد ثبت نحو
 وجوده من مباديها المختصة ثم يجعل وجوده موضوعا لاحكام واحوال خاصة ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام
 ومساائل لاكتشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لا يثبت وجوده تارة اخرى وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة اذ انظر هذا
 فنقول ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصص بنحو بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى عقابله فيقسم
 ولولهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب فيقسم كذلك وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعلم
 فيتكثر اجزائه بحسب محال ذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا او هو او عقلا فان قلت يجوز ان يكون الامر واحد غير منقسم ذريا
 ونسب الى امور خارجة بلا استيعاب تكثر جوهره وذاته وغاية الامر ان يتعدد اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض
 لا يستلزم تعدد الذات مطلقا قلت اما تحقق الحاديات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه من الوجوه
 اصلا وهذا ما يحرم في شريعة العقل ويجزم بديهته العاقل بطلانه والذي يوجب النسب عليه ان الشيء الذي له مماثلا
 الى امور مختلفة بعينها اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقات امر واحد من تلك الامور المختلفة
 دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملازمة لهذا عين الجزء الملازمة لذلك فقد علم من ذلك ان مخالفة النسب كونه
 وتعدد هاما بوجوب مخالفة المنسوب المنسوب اليه جميعا ولهذا اعد الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها
 لا بطبيعتها تعضى المتغاير ولو هما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كل لا يجوز
 ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذات اوضاع مختلفة من غير عرض كثرة وتعد في ذاته
 يصح ثبوت هذه النسب الكثيرة واما يجوز تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان يطرُق اليه
 بحسب ما كثر واشتبه لاني الخارج ولا في الوهم فهذا اشد سخافة واوغل نزولا في الباطل وابعد جادا عن الحق
 اعلم ان الحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركيبها عن الجوهر الفردي حججا قوية ووجوها اضطرابية موجبة لوجوه المتصل

الجوهرى ولهم في هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتنى على ان تعد جهات الجوهر المتجزئ ومنها ما يبتنى على انقسامها ومنها ما
 يبتنى على الاشكال الهندسية ومنها ما يبتنى على الحركات والمسامات ومنها ما يبتنى على الضلال اما الطريق الاول
 فالمتصور منها في الكتب جحان خفيفا المؤنة لعدم ابدانها على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرهما ولا على
 الحركة والزمان واشباههما ففي الاول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان محجج عن الماسية بين الطرفين فينقسم
 اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الاخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يتوحد
 في العالم ولا ينفرد وحجمه فالداخل مستحيل وفي الثانية يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملثفاما فان لقي بكلمة او ببعضه
 كل كلمتها فيجزئ او بكلمة كل احد ما فقط فليس على الملثف وقد فرض عليه وان لقي بكلمة او ببعضه من كل منهما شيء فانقسم انفسهما
 جميعا والاختلاف اثنتي عشرة كاصوره بعض من المشغولين بالثديتين ومن الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء
 فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد جزئ الجزئين على جزئ الواحد فيلزم ان لا يحصل من انقسام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل
 جسم ولا بالكلية بل شيء دون شيء فيكون لطرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجج اخف مؤنة من السابقة في نفى الكبر
 من تلك الجواهر واما في نفى الجوهر المفرد مطلقا فلا اخف مما ذكرنا ولا قبلها واما ان يفرض صفحة من اجزاء لا يجرى له الطول
 العرض والعمق فاذا اشرفت عليها الشمس او وقعت في شعاع بصير حتى يكون وجهها المضئ والمرئي غير الوجه الاخر فيقسم
 واما الطريق الثاني المبني على الاشكال والزوايا والافات فوجه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المناظر في كتاب اقليدس
 الصور ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهندية الاثرية قسطا صالحا من البراهين المبينة على القوانين الهندسية الدالة على اتصال
 الجسم وقبوله للانقسامات بلانهاية من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه **عقدة وحل** قال شارح المقاصد ان برهان
 هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع الموقوف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى
 اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتجمل خط مستقيم مشاه يثبت احد طرفيه ويدور حول طرفه الثابت الى ان يعود الى
 موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع
 الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادبر ولا تغني بالدائرة الا ذلك
 السطح اذ ذلك الخط وهذا البيان لا يهتض حجة على متبني الجزء اذ ما ذكره بعض توم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو
 فاما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا يتجزئ او مع ذلك ينشع الحركة على الوجه الموصوف لثباتها الى الحال وعلى هذا القياس اثبات
 الكرة انتهى كلامه وحل بان اثبات الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما فوره المعترض وقد
 نزل الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء وما فعله الفخرار ليس الادارة عريضة لاحقيقتها الا ان طريق اثبات الدائرة ليس متحصلا
 في الحركة على الوجه المذكور بل الحكماء طريقان آخران لا يتوقف ثبوتها على نفى الجزء اول فان الرئيس قدس سره اثبت في الشفا والنجاة
 الكرة ولا بطريق نفى مبناه على اثبات الطبيعة في الاجسام وكون مقتضاه في البسائط الجمانية سيما ليس من جملة الاشكال الا
 الاستدارة لتساويها بل الكرة على المصنوع لان شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والشجيرة والمفرطة ان يكون فيها
 اختلاف امتداد عن المركز واختلاف نفوذ في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلاف اذ اثبتت الكرة بهذا الطريق
 فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع محدث او توم في الكرة الحقيقية ثم قال واصحاب الجز يبرهنهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض
 الشكل المرئي مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا طبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى
 نقطة في المحيط استوى عليهما موضع كان اطول ثم اذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان افضل امكن ان يتم
 قصره بجزء واجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فجزء
 فليدبر في الفرض هذا التدبر بعينه فاذا ذهب الانفرج الى غير النهاية ففي الفرض انقسام بلا نهاية وهفت على يد بعضهم انتهى
 ضد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفى الجزء وان كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء انكروها فان
 وجودها يؤدي الى نفى وجودها اما الدائرة فلا انها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزئة فاما ان يكون ظواهر الاجزاء مثلا فيكون
 اولها في الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم ولا فيساوية المساحة باطن الدائرة اعني المقطر ظاهرها اعني المحيط

وهو بطلان كنه متوقفا في بطلان فانظر الى استلزامها ما واه الدائر بين المحطة بها والمحاطة بها وكذا المحطة
بالمحطة الى ان يبلغ الحد بالافضل والمحاطة بالمحاطة الى ان ينفصل المحطة بالمركز وبطلان ضروري والزم واضح لان
التقدير يشارى الظاهر والباطن والمطابق والمطابق وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية بلزم انقسام الجزء لان غير
المتلاقية غير المتلاقية ولان ما بينهما من الفرج ان لم يصب كل منهما جزء لزم الانقسام وان وسعه بلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والحق
يكاد ولما الكثرة تحكمها بعرف بالمقابلة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انظم ان كل ما صح القول بالدائرة او الكثرة لم يصح القول بالجزء
المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن الثاني بطلان ذلك فاعلم ان طرفي اثبات الحقائق اما البرهان والحكمة
واما المجادلة بالثبوت هي احسن فحق الاول الغرض اثباتها مطلقا تحصيل البرهان ما هو كمال نفسه سواء صدق غيره ام لا وفي الثاني
اصارح المدينة ومصلحة الناس في هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقائد وكثير من الباحثين اهلوا
في شرط المباحث مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفاذ الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان فالوا على
تقدير وجود الدائرة وتركيبها من الاجزاء بلزم الانقسام فلم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محال اعني ان يكون ثبوت على فرض
امر مستحيل ليس محال وذلك الامر وجود الدائرة لا ذاتها الى انقسام الجزء فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكثرة والدائرة باصول
فلسفية متينة على اثبات الطبايع في الاحكام واجبا بها للاشكال المستدرة في القوابل البسيطة فذلك وان كان تاما
في نفسه ليس كافيا في حتم لانكاره تلك الاصول المتينة على نفى الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا نوع من الاختلال في
المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق اذ قد ثبت في الميزان مفيدة ان من جملة المغالطات الموقعة للخطا في الاستدلال اخذ
مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس مجرد وان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر ومن هذا القبيل الاستدلال الذي وضعه
لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يفتقر على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين مما يكره
القائل بوجود الجوهر الفرض فان المتكلمين المتكبرين لانصال الجسم بمجملون من الاشكال المربع والمثلث الذي هو يحصل من
المربع في الضلعين الذين يوترئما ذلك لفتقر كل دليل يعنى على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا
اما عدم كونه برهانيا فلا بد ان يقال ان يمنع لزوم المح والخلف على التقدير المذكور بان يقول ان اللازم من الدليل وان كان امر محالا
في الواقع الا ان محالته على التقدير المذكور غير مسلم كون ذلك التقدير امر مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما مستحيل آخر
عند فرضه واما عدم كونه جدليا فلا بد ان الخصم لا يساعد لا بثنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كعبور
الوجه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالته في نفى الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من
اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دائرتي المعدل ومنطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من
نقطة التقاطع الربعي والخرقي وان لا تفراج بين الساقين ينصاع الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فلزم الام
فيما لا ينضم وكما في الدليل الذي ذكره حسين بن اسحق من انه لو تركب الجزء لزم ان يكون قطرها الاقل من مقدار ثلثة اجزاء لا
يتجزى بيان الزوم ان نفرض ثلث خطوط متساوية يكون كل منها مركبا من جواهر فرد ويكون الوسط في قطر للمحد واحد جانبيه
خطاب والآخر ج د فاذا وصلنا بين نقطتي ا د بخط ا د كان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من جانبيه مع انه ما يثلثة خطوط
متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المطوف وفساده يعلم ما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممسعا
في نفس الامر الا ان استحالة على الفرض المذكور وبانه على اثبات اصل الجزء وتماثل خطوط المذكورة الجوهرية المتساوية
من غير المتضامات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها فطر المربع سطح ولا مارا على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاتصال
والقطر متساوية وكذا يجب ان يكون ههنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدة المروية من الخطوط المتلاصقة متساوية
ثم الجواب عن بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليفه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ما خوذ من كلام الشيخ في عبور الحكمة والهيأة
السماء حيث استدل على بطلان تركيب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل
مساويا لصلعه ثم نقل منها وجه آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر في الهيات الشفاء اصلا فضلا عن هذا وغيره وما
يقا يظهر اوجه كسبه كطبيعية الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحا من الشفاء من اربعة خطوط جوهريه تركب كل منها من اربعة

اجزاء يلزم مساوات القطر للضلع وهو طريق حسن في الزمان للفائزين بالاعبار عليه واما الطريق الثالث المبني على الحركات
 وتفاوتها التي ليس تحتل المسكنات فكما احتجوا بجزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر
 يكون حركتهما متساويتين في السرعة والبطء والاختلاف فيلتقيان لانه عند تقطع وهو ملقى الثاني والثالث او بجزئين
 كل واحد في طرف من طرفي ثلثة اجزاء فانها يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء
 كونهما اخذين في الحركة معا كما سريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما ببيان ان السريع اذا قطع جزء فلو قطع البطيء اقل منه لم
 الانقسام وان قطع مساويا له او اكثر لم يبق السريع ابدا والشاهد خلافه هف وكما احتجوا من جهة المساواة بقولهم ان العلم ان
 الشمس تتابوا سطحا والظل مع احد الشرائك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزء من ذلك اقل والاكبر
 مساوية الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وكما احتجوا من جهة المساواة باننا اذا وقعنا خطا مستقيما كالسلم على حدة
 قائم على سطح الارض حصل هناك شبهة ثلاث قام الزاوية كان الخط المذكور وترها وفضا كل واحد من الضلعين المحيطين
 بالزاوية خمسة اذرع مثلا فلا محذور يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس فاذا جردنا السلم والوتر من سفله على خلاف جهة
 الجدار الى ان يخط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجبان يكون ما يخرج منه من سفله اقل من ذراع اذ لو كان
 ذراعنا ذلك الضلع اربعة والضلع الثاني ستة فمربع الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما يطبق عليه جذرين
 وذلك مح فثبت ان كل من ذراع واننا اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لا يتغيري فاذا انجز الوتر من اعلاه جزء وجبان يخرج من
 اقل من جزء وذلك بوجوب الانقسام واما الطريق الرابع المبني على الظلال فكقولهم اذا غردنا خشبة في الارض فعند كون الشمس
 في الافق الشرقي لا بد وان يقع لها ظل ثم لا يشك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعندما تحركت
 الشمس جزء واحد لا بد ان ينقص من الظل فاما ان يكون جزء واحد فليزم ان يكون طول الظل مساويا للربع الفلك وان خرج اقل
 فليزم الانقسام **او هاهنا روايات** من الناس من استدل على اتصال الجسم بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا يتغير
 لكان مفهومها بما فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير متفرقة الى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان
 التوالي باسرها يدل على بطلان المقدم والجواب ان هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الاجزاء المحركة والاجزاء الخارجية وجرأ
 صفات احدهما لاخرى فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون المهمة
 متعقلة بالكنه وهو وما الجزء الخارجي فيما يقتضيه البيان كالهولي والصورة عند الحكماء وكذا العقلي اذ يتصور
 المهمة بمحققتها كجوهرية النفس عند من يقول بحسبها لها ولغيرها من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد اجزاء كانت مشاهيها
 ضرورة فكان مشكلا كره او مضلعا لان المحيط به واحد واحد واكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضاع فظروا اما الكره
 فلا بد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل فرجة اقل من الكره والجواب بان الشكل من غير المقتضى
 الطويل لربط العميق والخارج ليس له امتداد اصلا في جهة والا لكان خطا فكيف في جهة والا لكان جسما ولو سلم ذلك في
 الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما وحين يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي
 طوله اجزاء وتر يكون شغاله نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينصف الجسم وينقسم الجزء والجواب يمنع الحكم المذكور وانما
 ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الاخير كملوه انما وقع من جهة اجزاء صفة الشيء على جزئه الغير المنقسم **فصل في ذكر**
 ما يخص بابطال مذهب النظام المعنوي اعلم انه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الا انه وغيره من المعنوي لا يفتقر
 بين القوة والفعل في اخذ هؤلاء الانقسام حاصلة بالفعل فزعموا بانهم عليه الى ما لا ينقسم فتدور في فهمهم بغيره
 من حيث لا يشعر وقد يستدل على ابطال مذهبه او لا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء مشاهيها ولو في ضم جسم آخر اذ لا كره
 الا الواحد فيها موجود فاذا اخذ منها احاد مشاهيها امكن ان يركب فيحصل منها اجم لا منها اجزاء مقدارين متباينة في النوع
 ثم يستدل على تعميم الحكم بقناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام ونسبة جملة الجسم
 لجزءه المطاوع بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الجسم فنسبة الجسم الى الجسم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاجسام والاعداد مشاهيها
 كما سيجي فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي واعترض عليه

يمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجوز كون النسبتين مع أن الازدياد في الحجم حسب الازدياد في العدد مستندا بان ازدياد
 الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة بينهما ليست على نهج واحد فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث
 المقارن السابق القائم الزاوية الى القائمة وليست نسبة وترها الى وتر القائمة ذلك بالشكل المجازي بل يجوز ان يكون نسبة
 الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثله في الاعداد لان نسبها عددية قطعا وردها
 بانها كانت الجسمان عندهم مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فتوجد لها عادات مشتركة هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية
 فلا يكون صميمة فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير
 كالاعداد في نالهما من الوحدات لم يتوقف الا بان الوحدات في احدهما وضعيته وفي الاخر عقلية واما الجواب عما ذكره او لا
 بان ازدياد الوتر ليس مما يوجب مجرد ازدياد الزاوية في الانقياس بل مع ازدياد تعاضد الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها
 وعند ذلك الامر يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا وان كان يجتأ على السند الا ان الغرض من النسبة على فضا
 هذا التصور وما يختص ايضا بمذهب من الفلاس عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك لان قطع كل قسم من المسافة
 كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسمه قسمه الى غير النهاية وهي امور مترتبة والموقوف على امور مترتبة غير منتهية محال فقطع
 المسافة يكون محالا على من هبه ولهذا ارتكبت الطفرة وهي وقع شناعة لم ينفعه لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المقطوع
 فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجر المسافة وان قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمشهد من الحركة ليست الا قطع المسافة
 لا تركها اصلا واعتبر بامر العضو اللاص على صفحة الماء وبمقدار الفلم على بياض بالسواد كيف يجد كلهما ملوسا ومسودا ولو كانت
 نسبة المقطوع الى المقطوع نسبة المشاهي الى غير المشاهي لوجب الاتيق الاحساس بالملو من الابا اسودا لا على هذه النسبة
 فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتداده عن ذلك بالداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الاشكال
 بان قطع المسافة المعينة انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء بنطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا
 لا يستلزم عدم شأه الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المشاهي وزعم ان
 هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للاقسام غير متناهية في زمان محدود وذلك لكون الزمان
 ايضا كذلك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه او تجاهلا لاجل التعصب او رفضا للحكمة وغرانا ما يوجد
 شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فاستحال كونه غير متناهية العدد معلوما بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين خاص من غير
 متناه فالقول بفرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراط المستقيم فمن كان ذا بصيرة يتفطن بنفسه هذا المذهب
 من نفسه بدون الرجوع الى قطع المسافة وان كان عدم الشأه في امله امتدادا واحدا ظهر واجلي ولكن من لم يجعل الله نورا
 فما من نور ثم العجب ان المصير الى النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء في اتصال الاجسام عند جماعة باعيا منهم
فصل في الاشارة الى مفساد مترتبة على نفى الاتصال في الجسم يشهد الحسن بطلانها وقد التزمها مشتبها الجزء الذي
 لا يتجزى وهي تفكك اجزاء الرحي سكون المتحرك والطفرة والاندخل وعدم لحوق السرج البطيء وقوة هذه المفساد
 انعطفت بعض المتكلمين عن اصرارهم بثبات اجزاء واجب المذهب المحققين منهم الامام الرازي وغيره وتوقف بعضهم
 قال في كتاب نهاية العقول اعلم ان من العلماء من مال الى التوقف في هذه المسئلة بسبب ارض الدلالة فان امام الحرمين
 في كتاب التلخيص في الاصول ان هذه المسئلة من مجازات العقول وكذا ابو الحسين البصري وهو احدث المعتزلة فخر ايضا
 تخار هذا التوقف فاذن لا حاجة لنا الى هذا الجواب عما ذكره انتهى قوله ونقل في التاريخ انه وقع مناظرة في
 مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من اصحاب تناسي الاجزاء واصحاب النظام القائلين بعدم شأهها كما مر ذكره فالزم اصحاب التناسي
 اصحاب النظام ان يجيب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع فشا محدودا في زمان غير متناه لانه لا بد عند
 الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز آخر وانتقال جزء غير الى جزء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان الانتقال
 الفطع غير متناه فارتكبو في الجواب لقول بالطفرة ثم الزمهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يقاس من الاجزاء يكون
 حجة غير متناه فالزموا داخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناسي الاجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرحي

عند حركة البعده وقطع جزء واحدًا لكون القريب ابطأ من البعيد والنزول ان البطيء يسكن في بعض ازمته حركة السري ولا يكون ذلك الابتفك اجزاء الرمي عند حركتها على مثل دوائر ذبذبة بعضها فوق بعض وشنت كل من الطائفتين على الاخرى واهم التشيع عليهما بالطفرة والتفكيك وكذا هؤلاء الزموا سكون المتحرك في حقوق السري البطيء اذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه وما يقوى التشيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان نقرأ الاول فيما يقوى العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه كالفلك الدوار وقد وصف الافلاك بالشد في قوله وبيننا فوقكم سبعا شدا او في جسم لو تفكك اجزؤه لساثر كالفراوان كان له شعور بذلك بل يطل جوده وحركته كالانسان اذا دار على نفسه والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعا اصغر حركة البطيء كحركة الفرس والشمس فيما اذا كان نقطة محاذاة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمة على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لتلاقيهم مهرب من الاول الى العتذار بالفاعل الخار وتعلو اودته بتفكيك اجزاء الرمي تارة والصافها اخرى جهلا بان راداه البارئ اجل شأنا مما تصوره ثم من العجائب ان ينفطن اجزاء الدائرة والرمي هما جسمان جامدان من الفطنة واللاهاف حتى علم الابطأ منهما ان ينبغي ان يقف حتى تزل سميت عن الاسرع وعلم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الاسرع والابطأ وكيف انضباط هذه النفس ارضية السمكات في كل جزء من الاجزاء الدورات على حوالى الدوائر ولا ينسب للصوفية الرقاصين عشر من اعشار واعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف والكرامات بل لا ينسب لانسائين قصدا موصفا واحدا احدهما اقرب منه من الاخر وادان يبلغا معا الى ذلك الموضع وبناسير بما دفعه اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كبحان يقف في حركته ولا يعلم الابعد انه كيف ينبغي ان يسرع حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه ومن الثاني بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطاقة ازمته السكون جهلا باننا اذا كانت نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السري على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان الحركة الطفيف بكثير من زمان السكون فينبغي ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا وما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود المعلول بدون العللة في حركة الشمس وسكون الظل وجود العللة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بين اعميقا مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شدة عليها طرف جبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شدنا قلابا على طرف جبل اخر طوله خمسون ذراعا رسلناه في البث بحيث وقع القلاب في الجبل الاول على طرفه الشدة وفي الخشبة ثم حررناه فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهائهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع ان حركة القلاب من تمام علته حركة الدلو ولو كان له سمكات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته الثانية **فصل** في تقرير شبه المثبتين للجزم ومبني خيال الائم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها اعلم ان مبني خيال القائلين بالجزم الفكرة ان الجسم ان يكتنه القسمة فيه فيسوى الجسم الاصغر كاحدة والا كالكبر كالحبل في المقدار لا استوائهما في عدم نهائيه القسمة ويلزم ان يكون مقداره كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وهذا ما يندفع به ان الجسم المفرد لاجزائه بالفعل بل بالقوة وعدم نهائيه بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام ما لا ينقسم وازانها مساويا لكل منهما صاحبة العدد فكل واحد من الاقسام التي للآخر دالة اصغر والتي للجبل كبر وهكذا بالغاما يبلغ لا الى نهاية نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل كالنظام فهذا نعم الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت مقسومة او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة ولما اذا كانت متناقضة فلا انما ان اقسام الدواعي المتناهية الغير المتناهية بمعنى نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الدواعي والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقضة مقدرة بما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعضها الى بعض متناه اخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما لا محالة فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهية قطعاً والمنع مكابرة واما ان اقسام الدواعي المتناهية لم يحصل منها الا الدواعي فصحيح لو كانت تلك الانقسام بالقوة واما وجودها بالفعل فامر محال والمحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا اخر وهي من هذا القبيل على ان المقادير

اذا كانت متناقضة من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر يكون احد ما مضاهيا لآخر فيكون المجموع المركب منها غير متناه في
 المقدار على ما اعترف به اللهم لان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب الاشياء ومن جانب الشاهي قال يلزم عدم
 تنامي المقدار في الاول دون الثاني وهذا حكم محض بعد ان يكون احبان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين
 المفروضتين متزايدة ومتناقضة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والمضاهي
 وغيرها لكونها من شئ شبيهة اخرى قريبة لما اخذها ذكر وهي لزوم تعشبه وجه الارض بحبة اذ قيمت باجزاء ولا يخفى وهما
 وسخا فها فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان تعشبه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد شبيهة اخرى لو كانت القسم
 تم بغير نهاية لكان قطع الخبز المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقيل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون
 الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكره مرة مقبولة لمصحح من هب النظام وتابدا
 لدعوة مردودة لانفاص مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة المقطوعة شئ واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الاوهما و
 فرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر شبهة اخرى ذكرها ابو
 البير وفي معرضها على ارسطاطاليس في رسالة ارسالها الى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على اصل انصاف الجسم قبوله للتقسيم غير
 نهائية لان لا بدرك متحرك متحرك في سمت واحد وان كان المقدم منها ابدا بكثرة الشمس والقمر فانها اذا كان بينهما بعد ففرض
 وسما القمر سائر الشمس في ذلك الزمان مقدار اذا ساره القمر سائر الشمس في ذلك الزمان مقدار اصغر وكذلك الى
 ما لانهاية له على انافذ نراه يسبقها ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اورده الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بحجوه
 مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة وفهم المفسرون فهو ظاهر البسطة
 والمغالطة وتلخص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني تجزئة الجسم بل انهاء ان تجزئ ابدا بالفعل بل يعني بها ان كل جزء
 له في ذاته متوسط و طرفان فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئية اللذين يحد بها الطرف والواسطة وبعضها لا تقبل الصغر
 الانقسام بالفعل فيكون القسم فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم تجزئ بالفعل لزم هذا الاعراض ومن قال ان بعض اجزائه
 منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزم شئ لان الحركة انما ياتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة لم يلزم
 شئ لان الحركة انما ياتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة ولان اولئك ان الحركة ليس لمسافة حركتها
 اني موجود مادام كونه متحركا فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين مادام كونهما متصفين بالحركة حدة معين موجود بل حد نوعي فكل
 البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا شخصيا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل ان فرض حدة معين من المسافة وبينهما
 مقدار معين منها وكان وجود الانات في زمان الحركة المتصلة بحسب اوسم فقط فكل وجود حدة معين لكل منهما ومقدار
 مخصوص بينهما نعم وقوع المناطق والنقاط والافطاط في الافلاك مما يجعل بعض الحد وحصولا بالفعل لا مجرد الفرض
 لكن الحد والحاصلة بسبب مرور المناطق والنقاط بعضها ببعض وحصول الاطاط ومواقع هي غاية الشايع بين
 الدارين وغاية الشايع بينهما ليست لاعد متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسمة الا
 بمجرد الفرض شبيهة اخرى اذا تخرجت الكرة على سمت واحد في بسطة مستوي يكون ملاقات دائرة منها بخط مستقيم من
 البسطة بنقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاوز الفط وتركب الخط منها ورفض بان مماسة الكرة البسطة وان كانت في حال
 الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنهما في حال الحركة انما هي بخط غير فار متدج الاجزاء في الوجود وكذا يكون المماس بينهما
 في كل ان فرض وجوده بنقطة الا ان الانات حالها في الحق والوجود حال النقط المفروضة في ان وجود الجميع بالوسم والقر
 لا بالفعل والفصل بالاستدلال بتجاوز الانات على تجاوز النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ الشائع فيها كما
 لتنازع في النقط من جهة ان الحركات والارضية كالأجرام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزئ وان سبيل الان من الزمان بعينه
 سبيل النقط الموهومة من الخط وان كان الان السبيل انسيبه الى الزمان نسبة النقطه الجوانة الى الدائرة والراسمة الخط الى
 الخط والناس كلمات عجيب في دفع هذه الشبهة فتارة يقولون ان حداث الكرة والسطح قوي وقاسماهما مجوهرهما ضروري
 وتارة يقولون ان زوال الملاقات لا يكون الا بالحركة وهي مانبة لا انسيه فلزوم شئ الى النقاط والانات ثم اذ زوال الانط

في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق نقطة أخرى في ان بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتغير لا يكون الانطباق اول
 فلو لم نجد دواته بان المحقق لعل الانقطة واحدة فلو لم نأل النقطتين بل بعدم نقطة ويتحقق أخرى وكذا الحكم في سأل
 الآتات وكلاهما من القولين بعد عن الصواب ما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الآن والثاني في
 ان آخر بينهما زمان فهو وجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ايتهما ان لا يقع انفادق والمفارقة
 بينهما بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من جديد او جسم في غايه الثقل لا يرتفع عن السطح الا بحركة خارج فرض عدمه
 واما التناقض فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتناقض
 النقطي لا يكون الا في ان فنقل الكلام الى الزمان الذي بين ان وقعت في الملاقات الاولى وهذا الان وبعود الشقوق بينهما
 من راس والكل حال وكذا القول تجاوز الآتات كما نعلم المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذي كثرنا في الجواب واما
 الثاني فلان تجاوز النقطتين واجتماعها متجاوزة في الزمان فكيف للاستحالة وان لم تكن مجتمعة في ان واحد فذلك امر مستحيل
 الاستحالة انهاء قيمة المقدار الى ما لا ينقسم ويؤا القوة كما ذهب اليه محمد الشيرازي واما سببا حجابا فقام عليه لبرهان
 من ان المتحركات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقطتين
 كل منهما في ان مجتمعة في الواقع على نعت التجاوز ولا تجاوز الذات الدائمة لها على اي وجه لم يستحيل في ذاته لانطباقها على
 الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المفضل الواحد لا بد وان يكون متصلا واحدا فاذ كان احدا المنطابقين مركبا
 من الافراد المتشابهة الغير المتجزئة اصلا لزمان يكون الآخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم انفاده من الجواهر
 الفردية فلك حكم ما يطابقه في الزمان والحركة شبهة أخرى ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل
 ان كانت متناهية فيقف القسم الى ما لا يقبل القسم اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وان كان ممكن الخرج
 الى الفعل عددا غير متناه فلو فرضه ما يلزم من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسم
 الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبة معينة من الشاهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان و
 الحوادث التي في المستقبل عديم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عدد هائل متناه وكذا كل ما حصل
 من ايام الزمان وساعاتها ومقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا يوجد بعد ما حاد
 اخر ويوم اخر وساعة اخرى فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزها وهذا المعنى يصح في
 انصافه بالاشاهي الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين الاشاهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبمعنى
 عديم النهاية في المقدار والعدد شبهة أخرى ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجواهر الفردية وما في حكمه والالتكاف
 انقسام المحل اوجب انقسامه وهو محم والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام المحل مطلقا اللهم لا ان يكون المحل محلا
 من حيث ذاته المنقسمه واما اذا كان المحل هو الذات المنقسمه مع حيثية أخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما
 حل فيه ولا يثري ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم فالاول عند ما يكون عرضها يجرى والذات المنقسمه
 وذلك كما اذا كان الجسم الجسم آخر وانطباقه له فينقسم المحاذات والمطابقة نصفان وثلاثا وبعدها حجاب انقسام الجسم
 المحاذات والمطابقة الى النصف الثلث والرابع وذلك لان ماسه نصف الجسم هي نصف ماسه كله وماسه ثلثه ثلث
 ماسه كله وهكذا والثاني عند ما يكون عرضها لا يجد المقدار كالابوة فانها لا تعرض للانسان الا ب من اجل بقدره و
 جسمه فقط بل لاجل فعله النفس الشهوية واخرجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكما البوة فانها تعرض للانسان
 بواسطة افعال جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات كثيرة كما وكيف اغش شخص اخر مثله انفعلا
 مثل قول الافرازا والازال عنه وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للابن الابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايد
 بتزايد الجسمين ويتناقصا بقضاءهما وينقسمان حسب انقسام البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى
 جزء من بوة الابن التي تكون في يده ليهكون الابوة التي في اليد ليد الابوة التي في الكل فان ذلك واضح البطلان بل كل من
 الابوة والبوة عارضة للجوان بما هو حيوان اي في نفس مقبلا الى ما ثله وكون الشيء ذابوة ونفس ليس مما يوجب

فمراتبه

الانقسام فلذا ما يتبعه من الاعراض التي تعرض للجوانبه فان الحيوانيه وان كانت قابله للتفاوت بالكمال والنقص والقوة والضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما ذكره الان تفاوتها الكمال والنقص ليس بآثار تفاوت الجسمين في العظم والصغر حتى يكون الكامل في الجسم كاملا في الحيوانيه والناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الابل والفيل ام حيوانيه من الانسان والقرود فاذن نقول ان حلول الاطراف بما هي اطراف ليس في الجسم من حيث جسميته بل بانتهائه وعدده ولهذا ذهب جمع الى انها عده فالتقسيم في الجسمين في الوجه الثالث لان وجوده انما يحصل بقطع وقع فيه في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلاثة فلا جرم لما كان عرضة للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لا بالذات لانه من هذه الجهة عدى ولا بالعرض بتبعيته للجسم فيها لكون عرضة للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فائه وعدده فيها ولكن ينقسم في الجسمين الباقيتين بالذات وبالعرض جميعا اما انقسامه بالذات فلكون ذاته منحصلة من الجسمين الباقيتين من جهات الجسم عند عرض القطع على الوجه الثالث له واما انقسامه بالعرض وبتبعيته المحل فلان عرضة للجسم ليس لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والالكان خطأ ونقطة فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الاخرين واما الخط فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعيته المحل ولا ينقسم في جهة اخرى اصلا بمثل الذي ذكرناه وعلى هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة اصلا فاعرف وتدبر شبهة اخرى يلزم منها طرفة الزاوية وهي عقدة عسيرة الاخلال واشكال صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريرها ان الزاوية المسطحة مقدار سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرباضيين وغيرهم فيها وعلى اي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول التسمة بغير نهائية في الجهة النوعية الضلعين والزاوية قد تكون منقطة الخطين مستقيمتين او مستديرتين سواء وقع تحديسها او تشعبها من جهة واحدة او كل منهما في جهة اخرى مقابلة للجهة التي للآخر وهو علم من ان يكون جانب التحديس منها موضع الملاقات او جانب التقعر بشرط ان لا يصير في شيء من هذه الصور يتخذ من في الوضع بحيث ينطبق عليها جميعا خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية وقد تكون مختلفة الخطين وهي اما ان يكون بحيث وقعت حدبتي خطها المستد الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج الى الخارج كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالاولى مما برهن اقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الجواند المستقيمة الخطين والثانية اعظم من جميع تلك الجواند فاذن هذا نقول اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط الخامس من تلك الجهة الدائرة مع ثبات نقطة الناس منه حركة ما فاي قدر يتحرك يحصل زاوية الخطين مستقيمة اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير لاشكالها وهذا هو الطيفيرة بينهما في الحركة وكذا اذا فرضنا حركة القطر في حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير لاشكالها التقاطا لانه ياد ما هو ازيد مما انقصت هي بعن القائمة عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه الاول يلزم المحذور المذكور واستصعبت الاذكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوها غير سديدة وتثبت بعض العلماء بان الزاوية من مقولة الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطرفة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا يقبل الانقسام الا فيما بين الخطين لا فيما بين الراس والقاعدة والسطحة في الجميع وذكر شيخنا واستدنا ادام الله نعم ظله الطليل على مفارقي مردييه بادامه وجوه الشريف وعزه الجليل واذاء اشراق نوره مستديرا على ثوب قلوب السالكين ونظمه نفوس المستعدين ما يشفي العليل ويرد الغليل بحمد الله وقوته من وجه وجهه نذكره تباركا بافادته وتيمنا باضائه وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومُسند بر وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط ودون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي زاوية اخرى مختلفة الضلعين وبكك العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفتين او خارجا عنها اذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم والمستد بر فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استنادا واستدرا لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذلك لما باحا طبع من جهة كونها محاطا ولما كانت الحركة اما

متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تغيران الامور المتخالفة بالنوع لا يكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد فما يقع في
 الحركة لا بد وان يكون افراده ومراتبه من نوع واحد فشي واحد من افراد المقادير المختلفة بالمهية لا يقع في مسافة الحركة
 اولاً فزى ان المنزلة بحسب المبدأ لا يصل ولا يبلغ بحركة في شيء من المراتب مقداراً ما سطحتاً وبالعكس وكذا المنزلة في السطح لا
 يبلغ بالحركة في حدودها الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية او الحركة ضلعه وصا الكبر انما يبلغ بالنسبة
 الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن
 ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا هي واقعة في مسلك تلك الحركة اصلاً فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة و
 الخط المماس في النقاط الى زاوية مساوية لستقيمة الخطين ولا التي بين القطر والمحيط في النقاط الى مساواة الطائفة ولا التي بين الخط
 المماس والقطر العمود عليه التصاغر الى مساواة ما هي اعظم الجوانب **وتميم** وللباحث ان يقول اذا قيدت زاوية
 الى زاوية بانها اعظم او اصغر ان زيدا وانقص فلا بد ان يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة ايضا اذا اعظم والا زيد بالنسبة الى
 الامر لا بد وان يشتمل على مثل ذلك الامر وشي زائد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابت بالامكان
 وحيث بان لا يزيد كفا بلها يقال بالاشتراك الاسمي بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقادير توجب بينهما عداوة مشتركة
 ويقال لها المتشاركان والنسبة بينهما لا محذور بمرسمة بانها اثبتة احد المقادير المتجانسين من الاخر بان يقال هذا
 المقدر من ذلك المقدر ثلثه او رابعة او جزء من عشر من جزء منه وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المناسبات ويلزم كون
 احدهما مشتداً بالقوة على الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقادير لا يمكن ان يقي لواحد منهما اي شيء هو من صاحبه وهو
 لا يقتضي كونهما من نوع واحد وجنس قريب ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بأنه اقصر لخطوط الواصلة بين النقطتين مع
 ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التعديب بالفصل المنوعة وما المساواة
 فلا معنى لها الا المماثلة في المقادير والكمية فلا بد ان يكون المتساويين مقدرين في نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصح
 اصغر المقادير اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساوياً له كما اذا فرضنا دوجة واحدة من الدائرة يزيد بحركة الفرجاء الى ان يبلغ نصف
 الدور فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لا محذور بدون ان يصير وقتاً مساوياً له فاعرف هذا واما ما لم يرد من كون سدس
 المحيط من الدائرة مساوياً للوتر الذي يساوي نصف القطر لكونها ضلعي مثلث متساوي الاضلاع في البرهان الترتيبي فالوتر
 يكون ستين جزءاً ونصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزءاً مثل سدس المحيط الذي اجزأه ستون اية سدس
 ثلثمائة وستين جزءاً المجزأ عند الحساب فالوجه فيه ان عدد ستين سدس المحيط حقيقي ونصف القطر وضعي اذ ليست
 اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عند تم وصلها راعوها هي السهولة في الحسابات واما اجزأه
 الحقيقة هي مائة واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة فالمحدور غير لازم واللازم
 غير محذور فالقدماء منهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المتخالفة الانواع نسبة بالازيدية والانقصية الصميتة بالاضافة
 فهي نصف بالمفاويزة بين المختلفين بوجه الصمد ون المساواة وسانر النسب العددية واشترط التجانس في النسب مطلقاً على
 ما اشتهر بين المتأخرين تفيد فيما اذا كانت عددية لا مقداراً اي صميتة وهي هنا شبهة اخرى كثيرة متفقاً الماخذ مشترك
 الاصل في الجواب تركنا ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب في التظويل ولان بناء الاجوبة عن الكل على محقق الحركة كما ينبغي
 حيث يحين حينه فانظر مفتشاً انشاء الله وهي كاستلزام حضور شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئاً غير منقسم بازاها
 من المسافة كما يجب بحركة النقط بحركة ما هي فيه كخروط مثلاً شأ الى احياء غير منقسم وكافقضاء عدم الان في ان يليه ثنائي
 الالامات المستلزمة لترك المسافة من غير انقسامات وكاستلزام حدوث اللا وصول في ان يلي ان الوصول بخاور لاثنين وكذا
 اللا انطباق واللا محاذات وكاستلزام كون الزمان مركباً من الالانات والحركة من الالوان الدغية يكون الحاضر من الزمان امر
 غير منقسم مع انقضاء الماضي وعما شئنا بعد ما فاذا عدم وحدان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر ويكون الحركة لا اول محدثها
 لعدم حد وثاني ان هو مبدأ الحركة والالكان الزمان موجود في الآن ولا في ان آخر يكون بينهما زمان ولا يمكن ما فرض
 مبدأ مبداً بل ان يلي الان الاول الذي هو آخر زمان السكون فيكون معناها الكون الاول في الآن الثاني وكاستلزام انقضاء

الجسم عدم وجدان التفاوت بين حركتي سرعة وبسطة اذا انفكشا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانها في اثن
فايون كل واحدة منهما مساوية لا يوزن الاخرى والملازم بطوكذا الملزوم وقد يشبه هذه الشبهة في الزاومساواة الخردلة
لجبل **فصل** في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم ذميقرطس الى ان ما
يشاهدون من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس سبائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس سبائط صغائر متشابهة
الطبع في غاية الصلاب غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهية فقط وبهذا وبشيء مما اجساما بما تراه هذا المذهب عن مذهب
الفاطنين بالجزء ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطها والنزمو القول بالحلا وقيل انها مكعبات
وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللثا اربع مثلثات وللارض مكعب وللنار دوما في قواعد
مثلثات وللماء دوعشرين قاعدة مثلثات وللفلك دواثني عشر قاعدة مجسمات هذا ما نقله الخطيب الرازي ذكر الشيخ
في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقة الانواع وقد فرغ بعض المتأخرين الدليل في بطلان هذا
المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والاشياء
الانفكاكية ما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنع على الجزء نظر الى ذاته لامتنع على المجموع وفيه بحث اما اولها فلو كانت
مبنية على تساوي تلك الاجسام في المهية ولا يجري اعترافهم بكونها مساوية بالطبع اذ غاية الامر في ان يحصل الزاوم بذلك فلم
يكن البيان برهانيا ولما قل ان يدعى انها متخالفات بالمهية ولا يوجد جزآن متوحدان في المهية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة
الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهوي في فضلا عن ان يتم واما ثانيا فلان صحة هذا الدليل على هذا الفرض موقوف على تساوي
الاجسام المحسوسة ومباينتها التي يتركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة
متخالفات الطبايع بالضرورة فاذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان المراد
من المجموع العدد الحاصل من الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متصلة لها وحدة طبيعة
حتى يحكم عليها بانها مساوية لغيرها في الحقيقة ام لا وكذا نأخذ هذا الحكم عن قول الشيخ ان القسمة بانواعها تحدث اثني عشر
في المقسوم يساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع وليد ان المراد من القسمة الواردة على الجسم المفرد والافلا يخفى فانه
ظل غري مع نور شري وليكتف في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح وتامم فالطباع معنا
مصدر الصفة الذاتية الاولى للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما وهما من الطبيعة والمراد من انواع القسمة ما يكون بحسب
الفلك والقطع وبحسب الوهم والفرض وبحسب اختلاف عرضين فارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والابيض او غير قارين
او ما هو له بالقياس الى غيره كالتناس والتخاذي وقد مر ذكر هذه الانقسام والدليل على انحصار القسمة في هذه الانواع ان
الانقسام ان نادى الى الانزاق فالاول والا فان كان في مجرد الوسم فالثاني والا فالثالث وبما قيدنا الوسم بالجزء رصا
هذا بقسميه قما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام شيئا ما يكون بحسب العرضين الغير القارين وقد اشرنا سابقا الى الفرق
بين قسميه بان احدهما وهي مفشا انزاع في الخارج والا حادجي عرض لقسمه ايضا لاضافي بالمعنى الذي بعض الاعضاء
الجوان واستدل بعضهم على كون الانقسام بهما وهما يقولهم ان الجزء لا ينقسم لا كسرا ولا قطعاً ولا دوما ولا فرضاً من
غير فرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيفين لا يخفى لان الفرض منه تعريف الجوهر المفرد لا ضبط الخاء القسم وقد ظهر من
نفى الانواع المتباينة في معنى واحد عن الشيء نفى النوع المتوسط عن ذلك الشيء وكذا قولهم انا فقطع بان الجسم الذي بعضه
او وقع عليه الضوء او لا في بعضه جماً اخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصير جسيماً ثم اذا زال ذلك التخصيص او الضوء
او الملا فاه عاد جماً واحداً وكذا قولهم لو كان كك يصير المسافة اقساماً ملائمة في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدها
ثم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة فان ترويح سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين
قارين بانضمامهما مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس المغالطة فاننا فاطعون بان محل السواد من الجسم غير محل
الابيض منه وان ارتفع الوسم والفرض خصوصاً اذا التزمنا باطنه وبان السطح الاسود غير السطح الابيض وبان الماء الحار غير
الماء البارد ثم من الذي قال ان موافاة المتحرك للشيء متعددة لبلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم شأهي العدد ومن

الذي قال ان المسألة المتصلة حد ودا في الواقع وهل هذا الامر غالط المتأخرين ان الموجود من الحركة في كل وقت جزء غير منقسم
وسنعتطف اشراق العرفان على تحقيق الحركة والزمان بوجه لا يبق لاحد مجال هذا الحد بان حسيما وعدناه انشاء الله تعالى وتمت
بؤكد تصريح الشيخ في منطق الشفاء بانه انقضا بالفعل وما ذكر ايضا في شرح الاشارات من ان الانقضا بحسب اختلاف العرضين
انقضا في الخارج من غير تاد الى الاكثر ان يكون ما قرناه مغفوكا انه ان كل متعين مما يوجد وبفرض فيه طرفان باحد استبا الغنة
يتميز كل واحد منهما عن الآخر اما في الزمان وفي الخارج بساوي طباع كل من القسمين طباع الاخر وطباع الجميع المخل اليهما وذلك لا
الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود بل هو بخلاف الوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفه في المهية المحصلة
الثامة المستغنى كل منها في تمام مهية عن الآخر بخلاف المادة والصورة والجسم والفصل المحتاج بعضهما الى بعض بقضائه
وابهامه فاذ لا ينجح اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الذي يقرطيسية يساوي للآخر ولا اقل واحد منها الواحد اخر او يكون
الجميع متخالفه الطباع بحيث لا يشارك في الطباع بين اثنين اما على الشق الاول فقولنا ان الحام النصفين اعني انهما
واثنان في الجسمين اعني انقضا لهما اما بحيث يمنع ارتفاعه ولا وعلى الثاني ثبت المرام من تجوز الفصل والوصل في تلك الاجسام
وعلى الاول لا ينجح اما ان يكون الامتناع لا مرذالي ام عرضي لازم او مفارق فان كان الثاني فكذلك لان المطلوب تمهيد اثبات الجوهر
كما سيظهر وهو انما يثبت بامكان ثبوتيهما وان لم يقع بعد في الخارج لما منع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة في بعض
الاجسام التي سماها الرباضيون المحسوس الفعل لا يحتمل القسمة عند الحس وبازانة الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم هو
المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون في كتاب النواميس الالهية وهو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كما
لفظة الجواله والهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهما الجسم مجتمع في الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول
فيجب ان يكون نوعه محصورا في واحد والمفروض خلافه واما على الشق الثاني فقولنا تلك الاجسام وان تختلف بحسب الطباع
والصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية متحصلة في الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هي افرادها
بامور متضادة اليها من خارج وقد مر في مباحث المهية ثبوت الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى
الذي هو جف من الفصول عوارض خارجة منقضة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات داخلية مضمونة بالقياس الى المعنى
الثاني فجمية اذا خالفت جمية اخرى كانت بامور خارجة سواء كانت جواهر صورية واعراضا واما جسم اذا خالفت جوا
اخر ما بين له في النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالحيلة لا شبهة في ان الصواب الامتدادية
وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الاجسام امر واحد نوعي محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض
الافراد يجوز ويمتنع في الكل فحينئذ لو كان الاقسام بين الجزئين المتصلين مقتضوات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون
الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المتصلين ذاتيا لهما لم يوجد شيء من تلك الطبيعة
متصلا واحدا بل لم يتحقق لا في العنصر لا في الزمان وذلك ضروري البطلان والجواهر المفردة مع استحالة الوجودها ليست من
افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا يقع عند حد في شيء من الاجسام
من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى الثبوت في الاجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما في الالهي
الجديلة ولذلك اكفى الشيخ ببيان واحد في اثبات القسمة والاجسام الذي يقرطيسية والفلكية وجعل المانع عن الانقضا
في الفلك لانما وفيها زائلا وجعل المانع في القسمة خارجا عن انطباع المشترك وان كان المانع في الفلك داخل في جوهر
بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكلما لم المانع او دخل فيه فحق نوعه ان لا يكون الاشخصا واحدا لم ينقسم
مخلص اخر لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المتفصلة لزم البرهان لان النظر في جسم مفرد وقوله للبعيض الوهي بوجوب
ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه الكل والجزء فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان
اجزائها المقدارية جزئياتها فللكل وجود بالفعل وتخص عن الجزء وجود بالقوة وتخص بوجوب الجسمية المشتركة ان
يعرض لاحد ما ما يعرض للآخر وبالعكس فليجوز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا من جهة الجسم يلزم ان يصح كون
مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء والكل ككله الكل يمنع ان يكون مقدارا للجزء مثله فهذا من ضروريات تعيين الكل

كلا

كلا الجزئين جزءا لا يتبدل كان جائزا من حيث الطبيعة فما نقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيثما منع الفصل على الجزئين
لا على المجموع حج ليس للفلك بما هو فلك جزء مفقود لان طبيعة المنة لجوهره امر روحاني غير ساري في الجسم فالمفهوم بحسب
الفرض مادة الفلك لا فلكية كان المقسوم من الحيوان قابلية لا حيوانية وهبها شبهة مشهورة اعيت الفلك في حلها
هي ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضوعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما
يقبله الاجسام الذميراطيسية وجزاؤها ليس الانقضا فطرانيا وانما لاختلافها وما يقاس عليها من تجويز النجوم الاجسام
وانقضا الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القول في الاولين بمعنى الانضمام للجماع الفعلية ولا ينافي لزوم الاخرين
بمعنى الاستعداد المتجدد للجماع الفعلية فمقتضى اطراف حكم الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز الانضمام والوحدة
في كل من تلك الاجسام بحسب فطرته والانقضا والتعد في اجزائها كالتك ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تهديد اثبات الهبوط
بل لا بد من التوصل فيه الى مكان طر الوصل بعد الفصل والفصل بعد الوصل فان المخرج الى الهبوط في كل موضع الامكان
الاستعدادي الغابر للفعلية في الوجود دون الامكان الذاتي الجامع لها في فرض من ملاحظة العقل واعتباره كما
ستعلم انشاء الله وقد اجابنا واستاذنا سيد اعظم الاعلام وسندنا كابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول الفسمة الوهية
مساوق لامكان الفسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها ما منع لان اوائل اذ لو امتنع الانفكاك عليه
لذات كان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاخر ائمة ولم يكن فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المقارقات الذوات
ولاشك ان فرض الانقسام الوهي من المعاني الانشائية وخصوصا اذا كان منشأه اختلاف عرضين بحث وكشف
هذا مفقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للفسمة الوهية غير قابل للفسمة الانفضالية وايضا توهم الفسمة وان سلم كونه
مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي اذ بما جاز العقل
شيئا في بادي النظر اذ اقام البرهان ظهر خلافه ثم اذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارج لا يلزم ان يكون توهم الفسمة فيه
كوهم الفسمة في المجرى لظهور الفرق بينهما بان هذا امتد وذ الخارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون
الفسمة فيه خروجا محضا من العقل لان لا بطلان هذا المطلب ليدان لخران احدهما وجود الفلك والتكاثف الحقيقيين في
الاجسام كما يدل عليه التجربة في الفارورة الضيقة الراس الحذابة للماء بعد الصل الصياحة في النار بعد السد مع كون الخلا
محالا وثانيهما ان كلا من الاجسام تلك لو كان سبطا لطبيعة واحدة كانت كربة الاشكال الماسي فيحصل بينهما فرج خالصة
والخلاص وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا **الفصل الثاني في البحث عن حال**
الهوية وحقيقة وفيه فصول فصل في الاشارة الى مهية الهبوط من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها
وتحقيق انبثاقها بحسب انكار احدها اقل تمييزا في الاجسام سخا يتوارد عليه الصور والهيات ولها خيرة مختلف عليها
الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج التجويز في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة
لوجود هذه الحوادث واللوح وزوالها فان كل من له استيها لخواطبة عليه يعلم ويعتقد بيقينا بالفكر والحدس ان الزا
يصير نطفة والنطفة تصير جسدا انسانا وحيوانا والبذر يصير شجرا والشجر يصير رماذا او فحما واذا قيل ان خلق من المباشرا
فمن الطين حيوانا لا يخفى اما ان يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ومع هذا فهو بشر وحيوان حتى يكون
حالة واحدة نطفة وجسدا انسانا او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكنيتها حتى لم يبق منها شيء أصلا وكذا الطين
ثم حدث حيوان او انسان فح ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكنيته وهذا شيء اخر حصل جديد
بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهبة النطفية او الطينية مطلقا عنه تلك الهبة وحصلت فيه هبة انشائية
او صورة حيوانية والقيمان الاولان باطلان عند الكاذب وليست مما يعتقد بها العامة ولذلك كل من زرع بذرا النكت شيء
منه وتزوج لم يكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذره وعلى الفرج بانه من بيضه ولا يخفى
انه لا يحصل في الزرع من البر غير البر ومن الشعر غير الشعر ولا في الوليد من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس
والفرس من الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما ثم ان تجد باحد وعاندا لا ينفك

في قوله
فصل في
الهوية
وحقيقة
وفيها
فصول
فصل في
الاشارة
الى مهية
الهبوط
من جهة
مفهوم
الاسم
وايثبات
وجودها
وتحقيق
انبثاقها
بحسب
انكار
احدها
اقل
تمييزا
في
الاجسام
سخا
يتوارد
عليه
الصور
والهيات
ولها
خيرة
مختلف
عليها
الاستحالات
والانقلابات
ولا
يحتاج
التجويز
في
اثبات
وجود
امر
يصدق
عليه
مفهوم
هذا
الاسم
اعني
المادة
القابلة
لوجود
هذه
الحوادث
واللوح
وزوالها
فان
كل
من
له
استيها
لخواطبة
عليه
يعلم
ويعتقد
بيقينا
بالفكر
والحدس
ان
الزا
يصير
نطفة
والنطفة
تصير
جسدا
انسانا
وحيوانا
والبذر
يصير
شجرا
والشجر
يصير
رماذا
او
فحما
واذا
قيل
ان
خلق
من
المباشرا
فمن
الطين
حيوانا
لا
يخفى
اما
ان
يفهم
من
هذا
القول
ان
النطفة
باقية
نطفة
والطين
طينا
ومع
هذا
فهو
بشر
وحيوان
حتى
يكون
حالة
واحدة
نطفة
وجسدا
انسانا
او
طينا
وحيوانا
واما
ان
يكون
بطلت
النطفة
بكنيتها
حتى
لم
يبق
منها
شيء
اصلا
وكذا
الطين
ثم
حدث
حيوان
او
انسان
فح
ما
خلق
الانسان
من
نطفة
ولا
الحيوان
من
طين
بل
ذلك
شيء
بطل
بكنيته
وهذا
شيء
اخر
حصل
جديد
بجميع
اجزائه
واما
ان
يكون
الجوهر
الذي
كان
فيه
الهبة
النطفية
او
الطينية
مطلقا
عنه
تلك
الهبة
وحصلت
فيه
هبة
انشائية
او
صورة
حيوانية
والقيمان
الاولان
باطلان
عند
الكاذب
وليست
مما
يعتقد
بها
العامة
ولذلك
كل
من
زرع
بذرا
النكت
شيء
منه
وتزوج
لم
يكون
له
ولد
يفرق
بين
ولده
وغيره
بانه
من
مائه
ويحكم
على
الزرع
بانه
من
بذره
وعلى
الفرج
بانه
من
بيضه
ولا
يخفى
انه
لا
يحصل
في
الزرع
من
البر
غير
البر
ومن
الشعر
غير
الشعر
ولا
في
الوليد
من
الانسان
غير
الانسان
ومن
الفرس
غير
الفرس
والفرس
من
الحمار
غير
الحمار
ومن
المزدوج
من
القسامين
غير
المزدوج
من
صفات
كل
منها
ثم
ان
تجد
باحد
وعاندا
لا
ينفك

العاقل الفطن بل يكذب مجرد الحدس الانساني ومثل هذا الانسان يكذب نفسه في احكام كثيرة الا انه لا يستحي عن نفسه ومن لا
يستحي عن نفسه لا يستحي عن الله لانه اقرب اليه من نفسه فظهر ان الهوى من حيث المفهوم لا خلاف فيها الا بالوضع الاتفاقي
من العلاء مع افتراقهم في الاراء على ثبوت مادة بتواردها في الصور والهيئات الا انها عند الاشراقين ومن تبعهم نفسهم
الذو هو امر واحد لا مركب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهرية يسمى حيا ومن حيث اضافية وقبوله للصورة والمقتضى
بشيء مادة وعند المشائين ومن يجد وحدوسم جوهر بسيط يقوم بجوهر آخر يحمل فيه بشيء صورة يتحصل من تركيبها جوهر
وحداني الحد قابل للمقادير والاعراض والصور واللاحق وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقة من الهوى ومن الاتصال
القابل للابعدا الثالث وعند اصحاب في مقراطيس اجسام متعددة لباسط غير قابلة للفصل وعند قوم آخرين المتكلمين
على تشعبهم وتكثرهم هو الجوهر المفردة التي يقوم بها الثالث فيحصل الجسم فالثاني عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين
الا ان عرض لا يقوم بذاته بل بمجمله والصورة جوهر يقوم بذاته ويقوم بمجمله الذي هو الهوى نعم من زعم انه لا امتداد الجسم
عرض في المادة والجسم مركب من الهوى والاتصال العرضي يكون مذهبهم اشبه بمذهب من مذهب المشائين وبقي الفرق
بينهما بان يقوم جوهرية الحل في الوجود يكون عندهم باسماء صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على يقوم الجواهر المركب
بالعرض لقائم بالجزء الاخر منه بحسب الهيئة ويكون الحل شخضا واحدا عنده واشتخاضا متعددة عندهم ونسبه مذهب
المتكلمين الى هذا المذهب كقضية مذهب في مقراطيس المذهب لاشراقين لان هذين مشتركين في عدم جسمية الهوى مع جوهريتها
وقبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الانقسام وعدمها واذنك مشتركين في جسميتها ومفترقان في كون الانقسام جميعها
حاصلة بالفعل او بالقوة والهوى عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه
ستعلم ان جوهرية الهوى لا يوجب كونها اثر بالفعل محصلا فان قلت المذكور في كتب المغز لان مبادئ الاجسام عند
واصحابي الوان وطعوم ودوام ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هوى الاجسام عند المتكلمين كانه جوهر اقلت نعم الا
ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرهم هذا المذهب على ما صودف ان مثل الوهيات والعقليات كالالوان والذات في كتبهم
والآراء والاعتقادات والآلام والذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعا واما الالوان و
الاصواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملوثة من الحرارة والبرودة وغيرهما عند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام
خوصص كاهو المنقول عنه بان كلامه في ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت تبدلت
صار الجسم الكثيف الذي هو الجاد واما الروح فحجم لطيف هوشى واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذا الامور
الا ان الجسم عندنا ربن عمر ومجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة مجملها تلك الاعراض وقد وجد قريبا من
زماننا هذا شخص من المتغلبين بالبحث في كان مصر اعلى ان الماء وطوبى متراكمة وان الارض سوسه متراكمة وهكذا انما الاعراض
وهذا الشئ مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من ان الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام
والنجار ليس على ما ينبغي والصواب ان يذكر مكان النظام ضرر على ما في سائر الكتب ودر بما يوجب كلام الموافقة ان الكلام فيها
هو جسم اتفاقا والنظام يجعله مجموع اعراض يسببها جواهر بل اجساما فهو موافق النجار ونجالف القوم في المعنى لان الاحتياج
عليها بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقوم به ولها بان الجواهر تماثلة والاجسام تماثلية فلا يكون جوا
لا بل انهم هذا الوجه ولا ينظم على اى النظام حيث زعم ان كلام من تلك الامور كالسود مثلا اجسام مؤلف من جواهر تماثلية
في انفسها قائمة بذاتها وان لم تكن تماثلة للجواهر الاخر كالحلاوة والحرارة مثلا وبهذا يظهر ايضا ان الاحتياج بان الاجسام
باقية والاعراض غير باقية لا تنهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلى لا ينافي على
مذهب المتكلمين حتى لو قصد الا لزم لم ينم المراد بل الاقرب بان الاجسام بما هي اجسام تماثلة عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك
مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والفاعل بالاختلاف انما هو النظام وما استوفى
في كلام صاحب المواظف تاييد المذهب للنظام واصلاح الفاسد وتوديع الكاسد ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
من انه لا يحصى لم يقول بنجاش الجواهر عن ان يحمل جملة من الاعراض داخل في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عايدا اليها

وكانه لا يفرق بين النجاسات والتركيب الذي في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقل والاشياء
الجنسي فقد دبت أن المبدأ الفعلي لا يجب أن يكون مهية صندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالاجسام اذا اتحدت مع
سائر الجواهر الجوهرية ذهنا وكان الجوهر جذا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يحد معها في الوجود يكون كل منها جزء
عقليا لا ناصل لها في الخارج والطعوم والروائح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض اتحادا نوعيا او كان كل منها
مركبا من الجوهرية والجنسية مع امر آخر على اختلاف الحكماء رأى والمتكلمين حتى يكون التركيب خارجيا وجنبه الامر المشترك جما كما
اوجوهرا اوضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذي اشارنا اليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها مقولة الحقيقة خارجا وعقلا
باعتبارها فلا يلزم الادخولها في حقيقة بعض الانواع بما هي انواع كما هو من ذلك الشرايين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض كما هو من
النظام فان مذهبنا محض الجواهر فكيف توجه بما ذكرنا في حقيقة الجسم بما هو جسم ثم العجيب في هل عماد هذا في توجيه مذهب
واصل من الواقع في ورطة اخرى وهي عدم بقاء الاجسام ضرورة انقضاء الشيء بانقضاء ما يتقويه وهو جملة الاعراض الغير الباقية
باعتبارها وقد اشار اليه بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو لم يكن الجوهر مختلفا بذاته لما كانت الاجسام المختلفة
محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض وهل هذا الانقضاض في الكلام **فصل**
في الاشارة الى مهية المصولي عند المحصلين من المشايخ قد عرفوا المصولي بانها الجوهر القابل للضرورة وهو محسب الظاهر منقول
بالنفس لانها جوهر قابل للمصور فالاولى ان يقيد الصورة بالجنسية وقيد المقيد بالكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية
وفيه خلل لما ذكره الشيخ الا انه في المطارحات على ما سنده بل ان في النفس جوهر هولي لا معنى له الا القابلية لانه
استعداد محض نحو العقول لا الصورة كما استخففه وليس نفس النفس لان النفس بما هي نفس صورة كالية للمادة الجسدية فلا يكون
استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امرا واحدا بما هو واحد فعلا وقوة وان كان بالقياس الى شيئين ولا ان يكون صورة
لامر ومادة لامر وان كان الامر ان متغيرين وذلك لان اضافة الشيء بمخالفته بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن للشيء
الشيء حقيقة محض حقيقة احد المتخالفين وفيما نحن فيه كل ما المصولي فانها محض القابلية والاستعداد عند المشايخ واما
النفوس والصرفانها فغلبت في انفسها بمتعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها وجودها هو الجوهر الخارجي عن ذاتها
وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركب الجسم المطلق من المصولي والصورة واما ما اورده الشيخ الهميني في ائول طبيعيات كتابه بان القابلية
واستعداد القول ليست امورا جوهرية بل ينبغي ان يتحقق القابل في نفس حقيقة حتى يقبل امر اخر ويضاف اليه انه قابل لامر
اخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد الشيء له في نفسه حقيقة بل لا يمنع ان يكون الجوهر حامل
للصورة وبما يسمى مصول باعتبار القول كما ان النفس هي نفسا باعتبارها بالبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم
الاسم لا الحقيقة الجوهرية ففيه بحث لا رغبة القابلية والاستعداد الى المصولي كصفة الفاعلية والاطلاق الى المبادي تعا
فكاد البرهان على ان سلسلة التأثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثرا والها وليست لهية وتأثيره بصفة زائدة والا
لكان مقتضى الاضافة تلك الصفة الى امر يضم اليه والى الهية سابقة على هذه الهية وهو منع لاخره الى لزوم الدور
او التسلسل الباطل بالذات كما ستحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار الاستعدادي ينتهي الى شيء ذاته
محض العاقبة والافتقار وكان معنى عينية الصفات في الوجود الاول جل اسم ليس الا المصولي الاضافية التي لا وجودها
الا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المحمول لكنه بل معنى ذلك كونه بذاته مفشا للحكاية تلك الصفا وضيعة
لا تتراعى عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للمصولي فانها عبارة عن جهة فاعلية
وقصوراتها في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتي عبارة عن جهة فاعلية الذات وقصورات المهيان بمقتضى ما في مرتبة
الذات والمهية ولا يذهب على احد ان كون الشيء محسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لموجب كونه من مقولة المضاف بالذات
لان المضافين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر وليس كل حال الوجودات العينية اذا كان بعضها مستحيلا
الافتكاك عن الآخر والا لكان جميع الوجودات داخلية تحت جنس المضاف وليس كذلك بيان ذلك ان المضاف بنفسه ذاته جاعل
والمجول بنفس جوهره مفاض بالمجمل البسيط محمول فالباري بنفس حقيقة القدسية ففاض للاشياء ومع ذلك تعا

عن ان تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت الجنس المضاف الذي هو اضعف الاعراض واما النفس في نسبتها فان كانت مجزئتها
 متعلقة بالوجود بغيرها تعلقا شارقيا تدبريا او طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان
 كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النسبة جارية الروال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها
 بل اجماع واما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز ان يقع الامر الجوهري حقيقة بنفسه مشفوعة بالقوة والاستعداد وهو نفس
 الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لو يكن الشيء جوهرامحضا بل مجموع جوهر وعرض فالجواب
 ان كثيرا مما يعبر عن خطاب الفصول الذاتية بلوارفها العرضية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى لظواهرها
 الذاتية بالقوة الفاعلة يعرف بفعالها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها والحق ان تعريف العقل بالذات
 المعقولات وتعرف القوى الجوهرية بالاحساس والحريك والقوة النباتية بالغذية والنسبة كلها مما اقيمت مقام الحركي
 وان كانت المذكورات بظواهرها موهوماتها اعراضا نسبة لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الامور التي هي على ما
 ولوارفها اذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية
 في الجميع انحاء الوجودات البسيطة لاسبيل الى معرفتها الا باللوازم وبالمشاهدة الاستراقية وان ذلك الحد المنطقي المركب
 الجنس الفصل ليس الا المهيبة الكلية النوعية وربما يكون الوجود بحوا بطا والمهيبة اللازمة لمركبا احدها من جزئ كل
 منهما داخل في المهيبة خارج عن ذلك الوجود الا انها تجري تبعية حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لانه لا يحسب حقا مرتبة في
 الانسان الى ذكره عند الاشارة اليه فيقوله احد ذلك الوجود اضطرار مع ان الوجود ما لاحد له وقد حقق الشيخ هذا في
 الحكمة المشرقية وقرب منه ما اورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وهما متواليان
 وهو ان كان فصل الهيولى هو الامكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر هي ان يكون الامكان جوهر او قد بطل هذا
 وان لم يكن الامكان فضلا ولا انه لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا تنقل عن الامكان والجواب عن هذا الفصل
 الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث هي هيولى مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزم الامكان معا مانه اذا عطلت عقلها الا
 فلا يبقك عنه شيء كانه وهو كما يظهر عند التعقيل عن ما ذكرناه ان عرضة ان الهيولى تكونها جوهر بسيط وفصول البسيط
 الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوارفها المنزعة عن حواف حقيقة ما عندنا بصور في الدهن ولو لم يكن التقدير والهيولى
 ليست حقيقةها القوة الحقيقية وامكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان وجودها في هذا الامكان تمام ذاتها وبطلان حقيقةها
 من حيث هي قوة الصور الجوهرية ان كان الحركة كمال ما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها واما ما اعترضه المشايخ
 والاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف وقد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى هي
 الاستعداد او جزؤها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فجوابه ان وحدة الهيولى كما سبق
 وحدة مبهم لان لها في ذاتها استعدادا كافة الصور والاعراض وكلها خرج منها الى الفعل بطل ما يحجب من الاستعداد فلم
 يكن الهيولى استعدادا له بل بغيرها ولهذا قيل ان وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية ولو لو كلام من قال من الحكماء ان الهيولى
 عالم العناصر واحدة بالشخص ان عرضة ان الهيولى لها شخص حصل لها من الهيبة الفاضلة من الصور والاعراض جملة ولا شك
 في ان مجموع خواص الاعراض شخص واحد وتحقيق ذلك ان للهيولى في ذاتها كونها امر عقليا وحدة كوحدة عارضة للعقل
 المشتركة بين الخواص المتكثرة النوعية في الدهن متشخصة بتشخص العقل فحال الهيولى في وحدتها الشخص العقلي كحال الا
 في وحدتها الذهنية لا مشترك وكثيرا ما يصرح الشيخ واثرا لانه الجند الذي للمركبات استعداد لوجود الفصول ومع ذلك
 انضاف بعض الفصول لا يبطل استعدادها كسائر الفصول وذلك لان وحدتها بهم مع التكثر كما ان تشخصه لا ياتي بالعموم
 والاستثناء فكذلك حكم الهيولى في كونها استعدادا فانها ليست استعدادا واحدا بل كل مرتبة يقترن بصورة نصيب استعداد
 بصورة اخرى وايضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لان القوة
 يكون على الضدين بالسوية فان كل انسان يقوى على ان يفرج ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد
 وكذلك الحكماء في الغضب والخوف وسائر الانفعالات ولان القوة ما تكون بعينها والاستعداد يكون قريبا والقوة تباين

ضعفا

فقد علم ان القوة العقلية ذاتها واحدة في الدهن

وضعف الاستعداد لا يكون الا واحد هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى واحد المتقابلين ^{لها}
 الاول هي القوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها بعونها عن بعض فبعض يحتاج المعوق عنه الى زوال بعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر لكنه
 يحتاج الى ضمنية اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يشار بها قوة
 فاعلية قبل القوة الفاعلية التي يفعل عنها فالشجر مثلا ليست بالقوة بل يحتاج الى ان يلفها او لا قوة قابعة ثم ناشرة ثم
 ناضجة ثم بعد ذلك ينبت لان يفعل من ملاقات القوة الفاعلية المتناجحة فيصير مضافا فظهر ان الهوى لم يستعد اذا
 واحد مخصوص واحد حتى يبطل ذاته بوجود ذلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدل بل
 وليست ايضا جوهر مستقل في الوجود حتى يكون وحدتها واحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل
 طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدل مستقل في الوجود وبقية ما مقيم على شخص وان اردت ابضاح ذلك فانظر الى حال
 البدن كيف يصحب قوة مستمرة للهبات والصور المتبدلة للاعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزم ما اذا
 في هذه النشأة نفس بحسب قوة مستمرة نحو الاستكمال طور بعد طور وحالا لا يثبت بتبدل فيه جميع الصور التي لا
 والاشباح ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللأستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من اول العمر
 الى آخر الاجل نفس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة الهوى التي هو قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر
 مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فصل ابضاح في مباحث الثلاث انشاء الله تعالى ومن هناك يظهر خطأ
 جماعة من المتأخرين كالعلامة الحنفية وغيره زعموا ان الهوى شخص واحد يوارى عليه الصور والهبات ومثلوها بالبحر والصور
 بالأمواج ولو عكس الامر كان يشبه ان يكون اولى فان وجود الهوى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المنبوع منعدا والمنابع
 بما هو تابع واحد شخصيا وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة المجردة فهي متقدمة على
 الذي هو قوة على وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان للفعل متقدم عليه وبضا الى القوة الرجولية تابعة للصورة
 الطفولية متقدمة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة للصورة الدنوية والقوة عليها تابعة
 للصورة الغناء وهكذا متعاقبة الى ما يفران صور البسائط ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بغير واسطة او بواسطة
 ترددها من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى المركب فلا يزال الأسعدادات تابعة للصورة بوجه والصور تابعة للاستعدادات
 بوجه آخر كالمند والجوز والبحر والطلوع والغروب للبعليكات والقبض والبدط للصورة واما القبض على التعريف المذكور
 للهوى اي الجوهر المقابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليس بحسبة سيما صور الافلاك فانها غير متحركة فالحجوة
 ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية وان لم يكن امر امدركا باحد الحواس لظاهرة واطلاق الحسنة على ما يقابل العقلية
 شائع كثير ولا حدان يوردي تعريف الهوى بدل الحسبة الجسمانية فيقول الهوى جوهر قابل للصور الحسية ما ثم يعرف جسم
 بانه جوهر من شأنه ان يعقد بالاشارة الحسية ويمكن فيه فرض ثلث مقاطعات على التقاطع العمودي كما في **فصل**
 في اثبات الجوهر الهوى لاني لما بطل المذهب القابلية بانفصال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت
 كاعلية المتكلمون تبعوا عبارات بعض من تقدم عمدا فلاحطون وارسطوفيل الاسفة قبل بفتح الحكمة وتامها او
 عرضية كاعلية النظام والفرار والنجار ولا تقبل العكبة فظنوا دون غيرها كما راه بعض اخر مثل ديمقريطس واصحابه ثبت
 ان حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصال ومتصل في نفسه كما هو عند الحسرة قايلا للانفصال وليس انفصالا واثباته بتعدد
 الاجزاء وتجاورها بل زوال الوحدة وحدوث الانفصال وزوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقيقة
 لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي خواصها ومصلحتها كما ان وحدة العدد وشخصيتها هي اليت لا انفصالا وتعدد
 وكما ان بطلان كثرة العدد يبطل هويته الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الانفصالية فاذا
 تحقق الجسم اتصال وتحقق بقوله الانفصال وتحقق ان القابل وما يلزمه ببقاء وجوده مع القبول والانفصال فيبقى مع
 الانفصال ما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الانفصال مقابله
 ضد او عده واما ان يكون الفصل اعدا ما هو به الانفصالية بالتام واما ان يقبل الانفصال فيكون من كثر

العدم من غير رابط محجب لذات بين هاتين وتلك وكذا عند الخلق الهوتين متصلا واحدا اذ لم يكن قابلا غير الاتصال يقبل الا
يلزم ان يقبل الشيء نفسه او يكون الوصل اعدا لهوتين واحدا لهوتية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تفنيك والاولان
باطلان بالضرورة وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكيته واحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل
واعدام جسمين واحداث جسم ثالث كالحجرة يجعل في الكيزان او ماء الكيزان يجعل في الحجرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو
المراد بالهوت وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية لم يمنع طر بان الكثرة والاتصالية عليها مع بقائها بمجالها ولا
هوية انفصالية كالوحد المجهرية او غير المجهرية لم يمنع طر بان الوحدة والاتصالية عليها بل وحدتها واتصالها بمجالها لكون
الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطر بان الانفصالية عليها ثم اذا ظهر لك ان احدى مراتب الوجودية بالفعل هو الوجود
الاتصالي والانفصالي الذين لاجامعية لثني منهما بالقياس الى نفسه ولجزءا دأمر وان الوجود الانفصالي لما كان ادونها مرتبة في
الخصبة والفصول فيل من منع الوجود الارضية انزل من ان يصرف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب برهن على استحالة تجوهر
الافراد الانفصالية وبطل كون المتفصلا والاحاد الوضعية موجودا منفصلا والموجود من الموجود العددي ليس الاعضاء فاما
بغيره وانما المتالف من الواحد لا يستحق الاعزاء ضبا من الوجود وكذا الغير الفاد من المفادير لا يسمع الا الوجود العرضي كما
ستحقق فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الا الهوتية الاتصالية الجسمية ولا شك ان مادة الشيء وجودها انفس
من ذلك الشيء كيف نسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فاطنك بامر يكون
مادة يكون صورها اضعاف الصور فكل الاقبال محض لا خطها من الفعلية فكل هذه المادة يجب ان يكون حقيقة هاتوة متقوية
بفعل ما اتي عليه كانت ومادة متحصلة بعين ما اتي يقين كان حتى انها كسنتهم مهيتها بالفصل كما كسنتهم بالوصل وبشتم
بالكثرة كما يشتم بالوحدة ويبقى مع الفضا كما يبقى مع الكون ويقبل الخبر كما يقبل الشر وانما يحصل الاستمرار والبقاء لانها
لازمة بطلان الصور المتخفظ نوعها بتعاقب الاشخاص ببقاء مضم قد يسمى بدوم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوابعها
اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها ويبقى وجودها وخبراتها ومجربتها نفسا ناتها وشرورها وافانها ونفائنها بتعاقب
امثالها واشباحها **المباحث وتحقيقات** فالصاحب البصائر وهو ابن سهلان الساجي مفضلا على الحجة
المذكورة ان الانفصالية اعدى والعدوى لا يحتاج الى قابل والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود
الاشياء ودفعه بان الانفصالية ان كان عبارة عن حدوث هوتين اتصاليتين فذلك وان كان عبارة عن عدم الاتصالية
فليس كل عدم الاتصالية منفصلا حتى يكون العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل لا يد مع ذلك من اضافة الى محل يبقى
وله استعداد ما يقابلها فكما ان البصر يضاهي الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل قوة بهاء شتم الا لوان فكذلك
العي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كك لا يقبل البصر
العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال لانفصالية بل محله وقد علمت ان قابل الاتصالية لكونه محض الاتصالية
يكفيه اقل جهة يتجهها لورود الاشياء عليه لغاية غير في ذاته عن الصورة فنسبت الى الاتصالية وذو المر ثم عوده
كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرهما من القوابل الثواني لصورها بصورها المعقولة اياها الموجبة لاستعدادها
وقبولها لما يحتاج الى مزيد تاثير من مؤثر قوى لينفعل به وينفعل من احد المتقابلين الى الاخر بل بما بفعل من احد الطرفين
ببطل استعداده لغيره او للطرف الاخر كالصور بصورة تمامية لا اتم منها وكما الصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضد لها
ولا تد ولا فتا غيرهما الاعلى نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملوك والحكمة فليس حال الهوت الى الاولى من هذه الجهة
بالقياس الى الوصل والفصل حال العين بالقياس الى البصر والعمى حال الانسان بالقياس الى العلم والجمل **مباحث اخرى**
قالوا سلمنا ان الانفصالية يحتاج الى قابل ولكن قابل نفس الجسم وهو الهوت الى الاولى لا غير وجوابه اننا بيننا على ان الاتصالية
المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كائنا الشعة واستعداداتها فانها اعراض لا تحمل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكيته
العلمية واما الاتصالية المقوم للجسمية ففيه زال ليرى جسم كان ولا حتى يقبل الانفصالية قافلا بل معنى ما بين الجسمية
قبت ان الاتصالية ليس بنفسه هو الجسم وتضمنه على غلط فاني الاشكال ان الجسم قابل للانفصالية وليس الاتصالية بنفسه قايلا

لانفصالية

للافتصال فليس جسم هو الاتصال بنفسه وقوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما هو كذا فليس الاتصال اجزا
عن حقيقة فظهر من هذا القول ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياس انه ليس كل حقيقة فكل ما ليس
خارجا عن حقيقة شئ ولا كل حقيقة فهو حرة فالانصاف يكون جزءا من الجسم فادعت هذا لزم ان يكون الجوهري غير الجسم نفسه
فصل ان يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل حرة فله جزء آخر غير الانصاف تركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون
الاتصال صورة جوهرية وهذا هو المرام بحث آخر ان بناء المحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال
الذي هو معنى التمدد الجوهري ونحن لا نم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع اذ القدر الذي ثبت من
الجواهر المفردة ليس الا حرة اشارة الاتصال والامتداد وقوله لا يبعد اما ان الامتداد بنفس حقيقة الجسم وجزءه فلم يقبل
وما قيل من انك اذا شكك الشئ في اشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد غير مسلم فان الشئ في التبدل الاشكال
لا يخرج عن اتصال وتوصل بعد فراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت
مستطيلة بغير فرق في اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر على تقري الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح وبوجه
اخر ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد ذلك الانفصال اشك في عرضيته فان الجسم عند توارده الانفصال
والاتصال عليه باق بمهيت ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو عن شئ فهو عرض للاتصال الذي يبطله الانفصال عرض وبوجه
اخر انكم اثبتتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار العنصري والامتداد من حيث هي
الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهري والعرضية فاذ ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم
من حديث تبدل اشكال الشئ الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة بشرط جمعها في نفى الامتداد الجوهري عن
الجسم فمضى في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لا انكار الجوهري وقد مر ان صاحب الملويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر
قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم العنصري بناء على تجزئته تقوم الجوهر الجسمي من جوهر وعرض فانه يوجب
اشكاله من قبل المشائين اما على الاول فان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على غنى الاشكال ولهذا
احد بهما ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قوله للمقدار كما سبق من العبارة المفولة غل الشئ في الحكمة الفارسية وحاصلها ان
نفس ذات الجسمية بما هي هي ولو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهرية بها بل كان اتصالها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت جسم
وجود دائما امامنا لفة من الجواهر الافراد متناهية وغير متناهية ويكون من قبل الجردان غل الاجاز والابعاد والجماعات ثم يعبر
الاتصال وقابلية الانفصال او يلحقها بالعلق بالابعاد والجماعات وكلا الشقين باطل فنجب ان يكون الجسم متصلا في حقيقة ذاته
فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا اتصالا ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تام ذاته او جزئها
وجز الجوهري فيكون الاتصال جوهريا ولما قل ان يقول ان هذا الكلام انما يثبت ان تقوم الجوهر بالعرض منع ولم يبره ان
بعد على استحالة تقوية بعضه واحد جزئية القائم بجوهر حرة والآخر كالجسم عندا فانها ليس بتركيب الجوهري وعن امتداد عرضي يقوم
بما فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البنية لا يوجب تحري الكلام الى جزئية الجوهر فيلزم ان يكون متصلا
في حد نفسه مع قطع النظر عن عرض الامتداد لا نأقول هذا ليعين وارد عليكم منقوص بالجوهري التي اثبتت فان الجوهري عندكم
متصلة بالاتصال برعليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا
يلزم ان يكون اجزاء لا يخرج كايستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلية والتجرد لغز الاجاز والامكنة فهو ايضا مشرك في الورد
والجواب عن الموضوعين ان عدم اتصال الشئ في نفسه لا يوجب التركيب من المتفصلات الا لافرادية ولا يستلزم في التجرد عن
الاجاز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال الجسمية منه ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو اوجع خلو الشئ عن الاتصال والمقادير و
الابعاد خلوه عنها محجب الواقع وليس كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصالا ما وانفصالا يقابل له في الواقع لا يمنع تجرده
عنه فقد ظهر ان قابلية الابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه هذا لكانت محجب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من حكاية
كون الشئ متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متجزئ ولا متجزئ انما ينعيم اذا كان ذلك الشئ في الاما لاقوام له
بنفسه ولا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان ويكون ذاته استعدادا محضاً محصلاً بما يقترنه متصلاً بما

منفصلا بانقضاء هذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا هبولى مقنونة بانقضاء واحد
وانقضاء متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر فيكون الاتصال جوهر اصورا يقوم الهبولى بوحدة
عند الاتصال الواحد وبكثرة عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم حلول الهبولى في نفس الامر عن الجسم والتحيز ولا كونهما مع قطع النظر
عن الصور اما جوهر افراد او ارقام افادقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متأخرة الوجود عن وجود صورة متساوية
فجوهرية الاتصال الصوري وتقوم الهبولى بها يوجب ان لا يكون للهبولى مرتبة في الواقع يكون بحسب اعدادها عن الاجزاء والايام
واما لو كانت الهبولى مقنونة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال عرضا قائما غير مقنونة لها بل مقنونة للجسم فخطا كما زعم صاحب التلويح
فالحذر ولازم لا مدفع له وهذا هو الذي حذرت الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهر
ويخرج الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهرى في الوجود لم يكن لثبوت الكميات المتصلة والمقادير القارة وغير
القارة وجودا صلا فكن على بصيرة في هذا الامر واما الجواب عن الاشكال الثاني فيان بقاء جسم واحد شخصي لشخصيته عند
تعاقد الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقائه بتوابعه لا ينافي جوهرية الاتصال قوله كل ما لا يتغير بتغيره جوابا
هو موضوع كلام مجمل يقتصر الى ما يبيته والتحقيق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شئ مع بقائه بحالته الشخصية ولو بحسب
ذاته وهويته فهو من عوارض حقيقته واما اذا تبدل بتبدل الشخص الشخص اخر فهذا ما يصح كون من الذاتيات والجسم اذا طرأ
عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية مجالها بل يعدم ويحدث بدلها هويتان اخريان او لا ترى ان استمرار طبيعة نوعه جوهرية
مع تواردها اشخاصها وانحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جربائها لا يدل على كون تلك الاشخاص عرضا نعم ما ذكرناه انما يدل على
الاشخاص والمشتخصات امور عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل بتبدل جواب ما هو موضوع محقق محمول خارجي لا يعرض عن
المفترق في نفوسه الى الموضوع فرب عرضي لثبوت بكون جوهرى في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضي لهية الجسم
ومع ذلك الجسم مفهوم بطبيعة الاتصال ماهيته والهوى مقنونة بها وجودا وهذا شأن الجواهر الصورية كما سيجي واما الجواب عن
الاشكال الثالث فهو من جهتين الاول انا لانسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا اشتراكا
لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهرى هو كفضل مقنونة لهية الجسم مقنونة لجنس الجوهر واخرى على مفهوم عرضي هو بمنزلة فصل مقنونة
لجنس الكم والثاني ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا لا ان قد يؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بمحد معين ومقتامينة
وهو بهذا الاعتبار مفهوم الجسم بمقتضى الفصل للهوى بحسب الوجود وقد يؤخذ تخصصا بمحد معين مسموحا جسما كذا
وكذا مشاهية او غير مشاهية لوضع غير المشاهية في المصلاات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ يتغيرها وتغير
شخصياتها عند تبدل الاشكال على الشععة مثلا لا يتغير الجسم المعينة وان تبدل مقدارها المعين كقول مرتبة
مسموحها انها امر كل محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشععة وانما يتغير المساحة بالداخل والتكاثف الحقيقيين و
تحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام باغاليل الادهام الموهونة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم
يعنى التعليمى بالعمى الذى هو من عوارض الجسم وكما انها وامتيادها عن الاتصال الجوهرى الداخلى فيها من حيث الفوام اعلم انهم
له اختلفوا وتسبعوا الى اقول فاحدها ان عرض متصل يمكن فيه فرض المخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون
ثانيا اتصال غير اتصال الجوهر المتعدد على هذا يكون في الجسم متصلا احدها صورة جوهرية والاخر صفة عرضية ويكون احدها
كما والاخر متكاملا به واحدا فابلا للصفة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للصفة الوهمية المتغيرة متعينة في
ابعاده الثلثة مسموحا بمساحة معينة لكنهما متحدان للوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساد لورود ثالث الاشكال عليه
وثانيها انه متصل بالذات ويكون به بمنزلة الجسم الطبيعى بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم مرتبة منه متصل وفصله
الذى يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة وعلمت بالبرهان انه لو لا الاتصال الجوهرى في
الموجود المماثل لثبوت الاشياء الموجودة صفة الوحدة الانشائية ولما صدق على شئ حال المتصل بالذات ولا بالعرض
وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعرض للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست بنعت الكثرة موجودة في الجسم
والجسم التعليمى من الموجود الخارجيه بالفعل وداعيها ان في الجسم ايضا لا واحدا منسوب الى الصورة الجسمية بالذات والى

مقدارها التعليمي بالعرض في اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحديد انبساطه في الجهات فلم ان لا يكون مقوله
الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية مأخوذة مع التعيين المذكور بحسب الحقيقة المذكورة فكان له انصاف بالذات لا باخر حاج
عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية وبشبه ان يكون هذا هو اللذات اختاره المحققون وبوافقه كلام الشيخ في الشفا
والنظريات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الامتداد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الامتداد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداده تعينا في التقيد وتخصلا بمقدارها سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا
فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين ما امتدادهما كان جتما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو
متعين مخصوص كان جتما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية و
هو تعين الامتداد وقد اوجب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند الفناء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل
اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مضي الهوى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعين
العرض فيكون عرضا اذ لا يخفى ان المجموع المركب من الصورة وحسبها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهوى وان لم يكن
بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاجتياها في مفهوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا
لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال بينهما ليس مجرد كون هذا المجموع ما يصدق عليه مفهوم العرض
ام لا بل العدة في الاشكال ان افرا المقولات ليس بعضها داخل في بعض وهما بل لزم ان يكون مهبة واحدة مركبة من مقولين
مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحد نوعيا لحد حقيق بل امر اعتبارا باله وحدة اعتبارا به **مخلص عشي** الحق ان معنى
الجسم التعليمي الشئ الممتد المتعين الامتداد بحيث يمتد كذلك اذ لا بد له من مساحة حاصله من تكرار ومكث ايجادا وما في حكمه وليس
الامتداد جوهر اذ لا في هذا المفهوم اصلا كما ليس داخل في شئ من الشفقات كونها جوهر اذ عرضا من حيث مفهومها وان لم
تكن في الوجود منفكة عن احد الخصوصتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذ اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا
للجوهر واذا اخذ منفدا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها من الجسم او صورة للهوى لان الشئ جزئي لشيء اخر اضافة
خارجة عن مفهوم ذاته وكذا كون الشئ صورة لا مر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشئ فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن
هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسط عن اعتبار دخوله
في الجسم ونقو به للهوى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مفهوم الجسم وعن معنى اخر عرضي لزم تركبه عن جوهر وعرض ونظير ذلك
ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف لذات كما صرحوا به في مسفولاتهم ولا يكون في الوجود الاجسام اذ ابيض وليس هو معينه
الله هو بحسب نوع من الكيفية المحيطة بما يدخل في الجسمية ولا الجوهرية لاني المفهوم ولا في الوجود بل مفهوم امر مطلق هو
الخصوصية التي هي غير البياض ووجوده ايضا ليس الوجود ما يفعل عنه الحاسة البصرية بنفسه في نورها سواء كان مع جسم
ام لا وليس كون الشئ مفقرا في وجوده الى مقارنة اسبابا مهيئات وامور معدة ومقدرات في حاله كما كان مما يوجب
ان يكون وجوده من حيث ذاته مفقرا بما بل لوجار ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسمها كان بياضا وابيض بذاته
كان البياض المفقرا في وجوده الى الجسم المركب الغضري بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فيباضة البياض وابيضته لبت
بسبب الجسم بل وجوده يفقرا الى حامل محله لكونه نحو اضيقا من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا
داخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا سقطت عنه خصوصية الجسمية واخذ مجردا له البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة
الكيف فهكذا قياس كنه الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعد اذ اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجرد
امتداد متعين في الجهات مسوح بعداد مشترك خطي في طوله وعرضه وعمقه او بعداد مشترك على هيئة المكعب فهو من مقولة
الكم وهكذا في خصوصيات اشكال التعليمية مثل الكرة والمكعب والخط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كرة اي
مقدار محيطها وبهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتاوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم وبما هي مستقيمة
القوم عن الموضوع مستقلة في الاشارة الجسمية وهي من مقولة الجوهر وليس ما يدخل في نفوذها الجوهرية ولا في تحصيلها الجسمية
الطبيعية كونها متعينة الشكل الكروي ولا متعينة الامتداد المساحي وقس عليه سائر الاشكال الجسمية على هذا المنوال وشكر

تلقى تأييدك لدفع هذا الاشكال **محتاج** من ان الجسم لا يخرج عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل
سواء وهو المقابل للانفصال اما سميت بمادة ولا يحدى قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله هو الاتصال العارض
لا الاتصال الجوهري وبما ان لفظ الاتصال كما قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون به شيئين وهذا
اصطلاح خاص لا يفهم الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم وقد يطلق على المعنى الاضافي المعارف بين
الجوهر والذات لا يتصور ان يعقل بين شيئين متصل ومنصل به سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدثا وبثبوتهم بينهما اتصالا
او بنبض للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيق انها عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون الجسم الواحد اختلاف عرضين
فيق ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي هو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح ان
يكون جزء لا جوهري محض فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل هو
يقابل الاتصال بالمعنى الثاني وبما يتعاقبان على الموضوع مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يقال ان الممتد شيء ذو امتداد او ماله
امتداد فليزم ان يكون محل الامتداد غيره فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدأ
الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرضية على انه لا ينبغي للحقايق العلمية على احكام الالفاظ
او لا ترى ان يبق بعد بعيد وجسم جسم وخط طويل وليل ليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتمل منه على
ما يحل عليه فان قيل ثوارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخطت وتكاثفت مع بقائه في الحالين بوجوب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهرتها بآحاد بان وجود التخلل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الجوهر والاثباتات
على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يمتد بزيادة المقدار ونقصا من غير زيادة
عليه وانفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا المقدار بزيادة اجزاء الجسم ونقصا بقصاها فخرج التخلل و
التكاثف الى التخلل الجسم للطيف بين اجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا المتصفيين للتي سماح كجسم واحد
شخص في المقدار الذي حداد على ما كان عليه واحدا فصرغ فانما غير ثابتين بالبرهان وانما البرهان هو المنع في الاحكام
العقلية واما اثباتها بالفارورة الموصولة اذ كتبت على الماء او بالحققة الصياحة اذ وقعت في النار فهو في غاية
الضعف بما قد شهد عند الكلب الجبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماص لم يعط من الهواء بقدر
ما اخذ منها حتى يزن التخلل وذكر الشيخ الالهي حكمة الاشارة انه قد جرب رشع بعض الادهان من الزجاج فلا يمنع مثل ذلك
في الهواء الذي هو اللطيف كثيرا من الدهن فان قيل اشراك الاجسام في الجسمية وافترافها في المقادير بوجوب مغايرة المقدار
للجسم فيقال لدفعه بما في حكمة الاشارة من قوله اشراكها في الجسمية بعينه اشراكها في نفس المقدار المشتركة بين المقدار الصغير
والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصياتها الكبرى والصغرى كما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير
ليس شيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير
يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف في الكمال والنقص والاشدة والضعف في نفس هبة
البق على ما هو راي الالهيين والقديماء من الروايتين كما مر ذكره مستقصى فاما الجواب عن قبل المشايخ فهو انما يثنى باحد
امر من احدهما باثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مفهوم الجسم وليس بمقدارى وبين الاتصال بالمعنى الذي
هو من مقولة الكرم وفي اثبات هذه المغايرة طرف احدها ان عند طرفي الانفصال ينعدم امر جوهري عن الجسم اما تمام واحد
جزئية وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل متصلا ان احدا
ساكن في المشترك والاخر يخرج في المغرب احدهما ابيض والاخر اسود مثلا فلا شبهة في ان ذلك الوجود لم يبق بتخصيصه بل
انعدم وحدث شخصا اخر ان لا يستحالة كون موجود واحد متحركا وساكن اسودا وابيض والارم اجتماع المتقابلين في شخص واحد
لكن البداهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الاول هذين المتصلين الحادثين وما هو الا ما ادعينا
وعيناه بالجوهر واثبت وجود جوهر استعداى مجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخرج عن متصل ما على سبيل
البداهة فحق ان المفهوم للمادة ليس لا المتصل مطلقا في اي امتداد كان والمفهوم للجوهر المحصل لوجوده لا محذور يكون جوهر

كما سيوضح بيانه ان شاء الله ونحقق ان خصوصيات المقادير بالامدخل هاتين تقوم الهبوط فيثبت عرضيتها وقد مر الفرق المحصل الذي
 فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مفهوم الجسم ومقتضى اليها الهبوط وبينها بالمعنى الذي هو كونه خارج عن هيئة الجسم
 مستغنية عنها الهبوط وثابتها اثبات التخلل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام ولولا ذلك لكانت كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق
 الاجسام في الجسمية وافترافها في المقادير ونحن ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لغزوه ما اورده عليه عند الانضمام من تجوز الاختلاف
 بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود
 للشيء فان العدد والمقدار ونظائرهما حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يفاوت ويتغير
 بنفس حقيقة من دون انضمام شيء اليه به يحصل الثبوت والتعين والتفاوت بين افرادها وان كان ذلك ولكن انكار الحركة في الكمية المجردة
 والنقص والتخلل والتكاثف الحقيقيين لا يمنع عن مكاربة كثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلل ومقابلته
 مع ملاحظة امتناع الخلأ كما نكس القسمة الصبا ودخول الجسم المحجج بعد المص وبفائه فيه مادام راسه مسدودا وغير ذلك من الامور
 الجزئية التي يجرى العقل عند مشاهدتها باشراف شارح الوجود من مشارق العرفان تجسما واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد
 القول اليه موضعه زيادة توضيح لا عارة تهذيب تنقيح قد ظهر ما سبق ان اصحاب العلم الاول والبايعين
 كالشيخين فارابي وابن علي ومن يقتضي اناسهم يفترون بين مفهوم الامتداد كما في الصورة الجسمية التي معناها الممتد على الاطلاق
 والآخر المقدر المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المفضل الواحد وفي معناها الممتد المتعين الامتداد في الجسمان وظهر ايضا ان الا
 مفهوم للجسم والآخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الاول لا يفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون
 بسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلاً ولا عادات او معدودا ولا مائتا او مئوحا ولا مشاركا او مبادنا بخلاف
 الثاني ولهذا استمر انهم قائلون بالامتداد بين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رايهم في الجسم الامتداد واحد
 لكنه اذا اخذ بما هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مفهوم للجسم ومحصل للمادة واذا اخذ على التعين الامتداد
 المقدر في مناهيا كان او غير مناه فهو مقدار غير مفهوم للجسم ولا يحصل للمادة ويظهر الفرق بينهما بما مر من اثبات التخلل
 والتكاثف في الجسم لا يتبدل اشكال شعبة واحدة فان في موارد التخلل والتكاثف يتبدل نفس المقدار وهي هنا يتبدل
 عوارض التي هي مراتب البساطة وخصوصيات العادة الطولية والعرضية والعقيدية واما الشيخ المؤيد بالاشراف فهو من انكر
 الممتد بالمعنى الاول في كتاب حكمه الاشراف محتجا عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو مفهوم الجسم الموجود في الاعيان بالامتداد جوهري
 لكان ذلك الامتداد اما كلياً او جزئياً لا جاز ان يكون كلياً لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في
 الاعيان لا يقوم به الوجود العيني ولا جاز ان يكون جزئياً لان ان كان هو الذي ثبتت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه
 امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي اخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف
 في جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياً جوهراً وبعض عرضياً ولما ثبتت عرضيته البعض ثبتت عرضيته الباقي وثابتها انه لو كان
 في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلاً للتجزئة فيكون كامفاً باراً وثالثها
 انه اذا تخلل الجسم ان بقى الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجسم التخلل الزائد مقدار الصورة الجسمية
 وهو محال وان لم يتبق ذلك الامتداد كما كان فهو لزوم ما ارادنا بالامتداد الجوهري كذا لانه وهو عرضي الجوهري يكون عرضياً
 قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد الكلي العقلي اخيراً ان الممتد المفهوم للجسم العيني ليس كلياً بهذا المعنى لعدم
 وجود الكلي بهذا المعنى الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير عرضاً للكلي اذا وجد العقل اخيراً انه كلي باعتبار
 مهية وجزئي بتفحص الجسم قوله وان كان هو الذي ثبتت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبتت انما هو امر عارض هو تعين
 امتدادها بالانقطاع اما مطلقاً او خصوصاً وهذا العرض ليس موافقاً للمفهوم الممتد في المهية بل لم من عرضيته عرضية
 ذلك المفهوم اقول لا يخفى في هذا الجواب من الوجه الثاني اما اولاً فلان هيئة المقدار على ما سبق من محال المحققين
 في طلب مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة واما ثانياً فانه لا يخفى
 الشيء على ما حققناه ليس بوجوده الخاص اليه مال كمال بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول وربما استقامت بعض عبارات

الشيخ الرئيس وعند الآخرين من المحصلين اما بانه كما يراه الشيخ الاشرف اوارتباطا الى الموجود الحقيقي كما نسب الى اذوان المتكلمين
واما بانحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المتكلمين واما الاعراض القائمة بالشيء المستتبع اياها بحسب هويته الشخصية
فلا يتبدل في افادة الشخص والمشتخص عند المعبرين عن الفضلاء الذين يثبتونهم وبكل اعمهم وانما هي لوازم واما ان
الشخص كما مر سابقا في بحث الشخص فالمشكلة في مفهوم الجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج له فيجب ان لا يكون متناجزا بنبه
الامور العارضة له لا بمعنى كونه من اللوان والعلامات فاذا صاد ذلك المبدأ الجوهرى جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر
عن العوارض والخارجيات فلو كان عين المقدار قد ثبت عرضيته فليزم ان يكون الجوهر عن العرض وان لم يكن ما هو المقدر
بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد مندان متعينان احدهما جوهر والآخر عرض متباينان
في الوجود وهو خلاف ما نفى عندهم وايضا اذا تعين المبدأ الجوهرى مع قطع النظر عن المبدأ العرضى فهو اما مساو لهذا او
ازيد او ناقص وعلى كل تقدير يلزم تفدده بانه مع محذورات اخرى كاجتماع المثليين والداخل والقطب في وجود احدهما بالضرورة
ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرمي له مفهوم مان مفهوم كونه مندا على الاطلاق ومفهوم كونه
خاصا متعينا في الحدود والمسافة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضى خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهوم ما متعده
ينشع من وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل في حقيقة الشيء الى له وبعضها خارج عنه عرضى له كوجود زيد مثلا ذاته
بذاته مقصدا في الانسان ومصدرا في كونه مفهوما وشيئا وممكنا عما فلا يجب من ان يكون وجود واحد ما يصدق عليه
مفهوما مختلفا من حيث المعنى احدهما مقوم له باعتبارها والاخر عارض له فالمشكلة من حيث معنى الاتصال الواحداني في اي حد كان
مقوم للجسم ومن حيث ان له صفة الكمية والمقدارية عارض والمعتبر في القدر غير معنى الشخص وكذا الابهام في غير مسئلة
للكتبة فان مرتبة معينة من المقدار بما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الاخر فيها وجسم معين شخصي بما يتوارد عليه
مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية والامتداد الجوهرى اى المبدأ نفسه بنفسه فانه المقوم للجسم العيني الشخصى المراد
مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن معين مقدارى العنصر الذاتى لاشياء في الابهام المقدارى وانما الذي ثبت عرضيته ليس الا
المعبر المقدارى من حيث كونه كما لا من حيث كونه منسبطا في الجمادات على اى حد كان من حدود النهايات وليس المقصود الجوهرى
المقوم للجسم من امتداد المقصود المقدرى من امتداد اخر غيرهما في الوجود بل هما متبايران في المعنى المفهوم وتبايرهما في مفهوم
فوجبا لنسبتهما ان يحكما ذهبوا الى ان في الجسم الواحد مندان جوهرى وعرضى وجسمان طبيعى وتعليمى اما الجواب عما ذكره ثانيا
ان المبدأ بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق له كنهية وجزئية وكبر وصغر انما هذه من عوارض المبدأ بالمعنى الذى هو مقدار كيف
والفائلون بجوهرية الامتداد الواحداني اجل شائنا ان نذكر هنا ان القابل للجزئية والكتبة والمساوات وعدمها والعظم
ومقابلها ليس الا من قولهم انكم فكون المبدأ الجوهرى ذائرا مقدارى اول هذه المسئلة واما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم
ولا الازدياد فيه ان يكون الموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره وقد زيد عليه وضم اليه اخر مثله وازيد او
انقص بل معناها ان يتوارد في اثنان زمان الحركة واجزائه الفرضية على تمام الموضوع مفاد متفاوتة كل مقدار يكون بمثابة
بدل عن المقدار الذي كان الموضوع في آن سابق ولا حق فليس في التماثل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قبل ان يزيد او ينقص
تماما او يبقى محال له بل الباقي في زمان الذي هو زمان حركة التماثل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة
خصوصا هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد يجل بمجرى التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر
آن من الاثبات الفرضية زمان الحركة وكذا القياس في الاستعداد والضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب
ان هذا العظم المثلث والبعث بحال قدره من حق الامر الذي ذكرناه في كتاب المسمى بالمشايخ والمطاريحات في صدر الفصل
المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف تقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال عا شاه عن ان يعمد في ذلك مجاز
معه ثم انه ربما يورد معارضة او ردها بغض المحققين على ما ذكره بانه قد اختلف في التلويحات ان الجرم العيني مركبة الجوهر
التي سماه هوبلى ومن الاتصال والامتداد العرضى يقال الامتداد العرضى للشيء انما هو مقوم للجرم العيني اما كل او جزئ
وكلاما باطلاق على النحو الذي كرم في الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني فليس الا الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم

العيني

العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبتت عرضيته بالتبدل وليس في العيني غيره لو يكن لا
 مة الجرم لتبدله مع بقاء الجسمية وان كان الجرم امتداد عيني باق واخر زائل فذلك لا يفسد فيه امتدادا ان عرضيته جريبان
 فاجاب عن هذا البحث في جوابين اولهما غايته ما في الباب الثاني المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء واقول هي هنا فرق بين
 يجب التنبه عليه وهو انه في ما بين نحو تركيب البنى كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشائين وبين تركيبه من موضوع وعرض
 عند صاحب التلويحات وعند تحقيق هذا الفرق بين معنى التركيب في المذهبين لقائل ان يقول بقاء الجرم العيني المقوم من جوهرين
 يقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما الذي هو الانشاد الجوهري من مجموع عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجرم العيني المقوم من
 جوهر هو في الحقيقة تمام مهية الجسم بما هو جسم وعرض هو من مهيئته وموعدة فانه لا استحالته عند العقل في بقاء مركبه
 ببقاء احد جزئيه بالعد وببقاء الجزء لا بالعد بل بالمعنى النوعية بورد الامثال المتبادلة وذلك لاحفاظ وحدة الشخصيه
 العددية باستمرار وحدة احد جزئيه يعني فاذكره هذا المعارض المحقق لا يصح للمعارضه لوجود المفارقة المذكور ولعل ايضا
 لقائل ان يقول ان هذا العظيم الخير قد عرفت بوجود الاعراض الجوهرية في حكمه الاشراف فكيف ياتي له الاستدلال على نفسه
 لا نأقول ذلك الامتداد معنى اخر مقداري عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان هذا المقدار عرض عندهم
 وجوهر عندهم وقد مر ان اللمتد معينين احدهما صورة مقومة للجسمية عند المشائين والاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم
 لازم لها والشيخ الاخر قد ذكر المعنى الاول مطلقا جوهر كان او عرضا واثبت المعنى الثاني وذهب الى جوهرية وعينية الجسم
 في حكمه الاشراف والمعرضية وعرضية الجسم التلويحات كما بينا فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للجوهر ومحصل هذا
 ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقول الحكماء من ان الصورة الجسمية هي المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم في الواقع
 فورد عليهم انه كيف يفهم امر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عند فليس امر مبهم في الواقع وان عرض له الابهام
 وجوده الذهني فان للعقل ان ينزع من الاشخاص مهيئاتها ويأخذها على حدة لا ياتي عن الصدق على كثيرين فكما ان الجسم مرتبة
 اطلاقا وتعين عند العقل فكذلك المقدار بحسبه اعتبارا فان اذ احلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار
 المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للأجسام الخاصة بل هي عينها كما هو
 واما ما ثبت عرضيته عند ذلك الكتاب فليس الامر ان الطول والعرض والعمق وليس شيء منها مقدار للجسم بل هي عرض
 للمقدار الجوهري وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه من منكر وجود الفخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار
 مطلقا فلا يهاجم عليه المحجة الدالة على عرضية المقدار بنوارد المختلفات من المقادير هذا توجب كونه على ما يوافق رايه واما
 الجواب الجوهري فانه الامتداد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشائين ليس الامر متحصلا متعينا في نفسه غايته الامر ان مبهم
 من حيث المقدارية والعين الشخص بحسب جوهر الذات لا ينافي الابهام الكمي بحسب المعارض كما لا ينافي الابهام الكمي فان الجسم
 في حد نفسه شخص جوهري معين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمركب مادام كونه متحركا لا يعين له فرد
 من المولات التي يقع فيها المركز ويخرج عن الوجه السابق ايضا فليذكر **بحث آخر** على غرض اخر سلطنا ان في الجسم باعتبار
 الامتداد امور ثلاثة الاول جوهر غير خارج عن مهية الجسم والاخر ان عرضا فيه زائدا ان عليه بقيد احداهما عن الجسم
 بالفخل والتكاثف والاخر بنوارد عليه لكن لم قلنا ان الجسم اذا انفصل يجب ان يتقدم عند امر ذاتي فان اللازم ليس ان حقيقة
 الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانقضاء واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الانشائية
 فلا واما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية ذاتا للوحدة الانشائية وبلازمها وهو غير مسلم فان الانسان الواحد في
 السر لا واحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تالفه عن مفصلات متعددة ينضم بعضها الى بعض فالجسمية لا تشارك في
 الوحدة بل اللازم كون القابل للاتصال والانقضاء امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته
 ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدد انشائه الذي في احد ان يقول طرانا الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما
 ينافي وحدة الاتصال فاما كان متصلا واحدا بعينه متصلا متعدد فالامتداد الجوهري باق في حاله ليس بشخصه والزوال والتبدل
 انما هو لعرضه اعني الوحدة والكثرة وقد اجاب عنه بعض الازكياء بعدم تهيدان وجود كل شيء ليس لاعتباره عن نفسه

وتشخصه سواء كان في العين او في العقل وهو مساو للشخص بل عينة كاذبه اليه بالمعلم الثاني فتعد كل من الشخص والوجود ^{حده}
بوجه تعبدي الاخر ووحدة هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذا لما لا يمكن تفرقه وواحد له ذات واحدة وتخص في احد فليس ^{لا}
الفرضية وجود الفعل وتخص خاص بحسب نفس الامر كيف قد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات
بل انما هي فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتخص بالفعل وهو النحج من غير مرجع او لجمعها فليس بالمفاسد التي ترد على اصح الانقسامات
الاجزاء للجسم واذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان متخضات وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال
مع تعيينهما وهو بطلان اجزاء المتصل الواحد بعينه ليس بالاجزاء الغرض وهذا ان الثبات بحسب نفس الامر او بدونهما فاما ان يكون
وجودهما حال الانفصال هو عين الوجود لهما حال الاتصال ولا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقر من المساواة بين العين
والوجود فالعين الحادث بعد الانفصال يلزم الوجود كحادث بل عينة ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد
بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد وجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس بالانفصال تحقق الشيء
فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة الفيزية فلا بد لهما من مادة
حاملة للقوة وجودها وبغيرها حين الاتصال واذا خرج وجودها وبغيرها ببطر بان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حامله
لها ومستلته معها وليس تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الاول لما علت بطلانها سابقا فيكون المقابل له ولها معاجوها
اخر وهو المطلوب **مبحث تعقيب** ان القول بان تعدد الوجود عين كثرة الاشخاص الموجودة او مستلزومه وتوحيده
توحيد الشخصية او مستلزومه وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحيد الجسم وتكرره مما لا شبهة فيه ونحن نساعد كيف من
اصولنا المفردة ان الموجود ليس بالوجود كل شيء والوجود بنفسه متخص وهو عين الهذبة والقوة الا ان ههنا فرقا بين
المتصل بالذات باحد العينين وما هو بالعرض متصل بذلك العقول فان كون الشيء وان كان موجبا لحويل الوحدة الشخصية
الى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد وحادث موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وبغيره المفردة
ليس الا ما سميت هو المقدر وهو المقابل للشيء المقدر عند التوهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له اي الجوهر الحياتي وقد
مر اذا ان الامتداد والامتد بنفسه على الاطلاق شيء والماخوذ منه امتد بنفسه بالعين المقدر او العددي من كونه واحدا او
كثيرا بشي آخر وليس المراد من قولنا انه امتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمانية بصرفه اطلاقه موجود في الخارج وجو الجسم ^{العرض}
كامل انها بذاتها مع قطع النظر عن المعين بحسب المقدرية والعددية موجودة فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية
لجوه المتصل ليست من الوحدة المقدرية فكما انه فرق بين معنى المتصل كما يقبل الوحدة الخارجية نادرة والكثرة التي يارها
اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود واحد تارة وبوجود متعدد اخرى واما المتصل بالمعنى المتيقن لتحقيق الجسم وهو امتد بذاته
على الاطلاق في اتم امتد له كان وفي اتم وحدة او كثرة بحسب المعنى الاخر كانت فهو ما لا يقبل في نفسه الوجود الواحد من وجود
حقيقته وهذا النوع الواحد ضعف جوده ووحدة مما لا يابى قول الاضداد والاختلافات لسائر الاشياء بل بقول المقابل
للايجاد حقيقة متحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكبة وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك
اخر كره العالم وهو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد في ايضا لا متحدة حادثة او فطرية وهذا الشخص الشخص
واحد مستمر له ايضا اتصفا وقيمتا متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مفاديه ايضا لا واقفا لا او قنات احواله وهو
واحد متبدل وهذا كما ان هبوا الغصن بعند الحكيم شخص واحد لا يزول وحدة الشخصية بورد تعدد الصور
الجسمانية وتوحيدها عند توارده الانفصال والاتصال وورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات
فان قلت الجبري لما كانت امرها مما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدة بخلاف الجسم قيل كون ذات الجبري
امرهما بالمعنى الذي لا يصح شوبه وجراية في الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما ان معنى ابهام الجبري كما هو المشهور وعليه الجبري
ليس لانها متعينة الذات بمهمة الصوفان لها عينين احدهما ذاتي مستمر والاخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر المتبدل
من انه متعين الذات بمهم وحدة الاتصال وكثرة لها عين ذاتي مستمر وبغيره مقدار يتبدل على نحو ما قالوه في الجبري
مبحث هو المشهور عند الجمهور **مخلص عشي** وافضوا الاحداث بقول في النفس عن هذا الاشكال وبهم دليل اثبات

فان كان الجوهر واحدا في ذاته واثباتا في احد العينين المتصلين

المسمى من جهة مسئلة الانضمام والانفصال هو انه يجب ان يثبت في ان يعدم عند طرأ الانفصال على المصل الواحد
 عن الجسم المفرد ان كان موجودا في الواقع عند الانضمام كما انه يوجد عند حدوث الانفصال بينهما امر لم يكن موجودا المتصلين
 المتعددين قبل الانفصال فنقول ذلك الامر المذكور ان المصل الواحد لما حوّل مجزأ عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند
 طرأ الانفصال ثم عاد بعد ذلك وطرأ الانفصال لا يكون وحدة ما للاتصال البتة فهي لا تخفى اما ان تكون وحدة ذاتية و
 ايضا لا حقيقيا او وحدة ارتباطية واصلا اضافيا فعلى الاول يثبت المضمون وجوده للمسمى الاول لا نقاشا في الحقيقة على
 ان المعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان انضماما لاجزائه فلا بد من انشمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما
 وافتاء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وانشاء نشأة اخرى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم المفرد اضافات ووحدات انضمامية
 مناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قول الجسم لانقسامات غير مناهية ويلزم الفساد الواردة على
 مذهب النظام واصحاب الفائلين من جهة قبول الجسم هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكه من مقال في محتمل الاستدلال على وجود
 الجسم من جهة قبول الجسم لطرأ الانفصال والانضمام **مسألة** وقد وقع هنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة
 الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التي لا تنقسم في المقدار ولا يحتاج في وجودها وتعلقها الى الماد
 فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام في المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة ويعدم الهوئية ثم ان هذه الامور لو ازم واعراض في
 الموضوعات ولو كانت هذه الامور غير جارية في الموضوعات لكانت مفارقة وكان جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب عنه الشيخ في
 بعض رسائله اليه بقوله هذه المعاني ليست من العقولات المجردة بل بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية ينقسم
 والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكنة للانقسام كما يمكن المعنى النوعي في المعنى الجسدي بل قوله انها هذه لوازم واعراض فهي
 موضوعات فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يامل اما انها لوازم لموضوعات حق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع لانها اعراض
 فليس كذلك فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والانضمام بطل
 بالانفصال ويبقى متصلا بفرض الاشياء الهوئية المشتركة في الواحد الواحد فيكون واحدا في اشياءه وقسمه وضعفه ههنا
 هذا كله وفيه تعبر بان الوجود والوحدة في المصل الحقيقي نفس الانضمام القابل للعدم والانفصال ان الانفصال ليس
 الاعداد وجوده وتكرره وحدة مع ان الوجود والوحدة المطلعين من الامور الشاملة والعقولات العامة لجميع الوجود وهذا
 ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسب حقائقنا وبسطنا القول فيه في اويل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا
 اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد من الوجود فليكن هذا عندك من التحقق الثابت الذي لا يعتريه وهمد ربك لا تهمسب
 وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم
 واشمل من ان يكون معقولا محض او محسوسا محض لظهورها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الاجزاء
 مختلفة المعاني كالاجناس والفصول وتارة في المواد البسيطة الانضمامية وهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الاباسام
 مفدانية وضعفه مشاركة في الحد والمشاركة وهي مع ذلك كما مر بحقيقةها برهنة عن الهوئية والمادة مقدسة عن
 القسمة بحسب المعنى وبحسب الوضع والمسمى فما اجلها وارتفع شأنها واحاط شمولها لكل لا بمعنى المخالطة وما افدس
 طور ذاتها وتجردتها عن الكل لا بمعنى المزاجية ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم يرتق
 عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شمولها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحفظوا الامر في شمولها
 الوجود لجميع الاشياء شمولها احاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لافزاده الخاصة بل نحو ارتفع واجل ذلك
 ومن تظن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعاني
 العقلية هي الصور ليس انما يمنع ان يكون فيها قسمة معنا كيف كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثيرة وضعفه
 فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحتمل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولة
 الذوات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا صراحا في القسمة ولا يبعد ان يكون الواحد
 بالانضمام والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وعين ذلك

انتهى كلامه فافهم واعلم **مبحث آخر** على جهة اخرى ان تعدد الجسمية بعد وحدتها مفقدا لانعدامها ومحوها الى المادة
فأداة التعدد ان كانت واحدة لزم كون شئ واحد في احياء متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة ففقدناها اما ان يكون
حادثا بالانفصال او مقطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد ومع بقائها فعلى التام يلزم
كون ذات واحدة شخصيا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث حادث عندهم
مسبق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثه على التعدد المذكور ومع ذلك فهو ينشأ في المقصود من وجوده ان يكون باقيا حال الفصل
والوصل لئلا يكون التفرق اعدا ما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب اصل الفطرة لكان الجسم المفرد
مشترا على اجزاء غير متناهية حسب قول الانفسا مات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقعا عند حد
لوقف عند انقسامات الجسم اذ استحوذت المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما مر ههنا والجواب ان الهوى وان كانت واحدة
في حداثتها وتخصيصها لكن لا ينشأ القول بالاشارة الحسية والابعاد المتعددة وتخصيص الجهات وحصول الفصل والوصل
والوحدة والتعدد بالذات بل انما يتبين الشيء من هذه الاوصاف والنفوس بالعرض بعد تعيينها المتشاق من قبل الصور الجسمية
فعلى المتصل الواحد واحدة ومع التعدد متعددة وهي في حد ذاتها برتبة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل ابا ما كلك ولا يلزم مما
ذكرنا ان يكون الهوى من المفارقات في مرتبة ذاتها كما ينشأ كعليه ولا ايضا متالفه من غير المتشاق متناهية وغيرها لما
من الاشارة الى ما سيجي من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا يخرج من الانصاف في شئ من تلك الاوصاف
المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجسمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخبره الوهم
وستعلم ان ما بالالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهوى حين الانصاف لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة انصافية محضة
الصورة والوحدة الاولى مفهوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرأ عليها الانفصال انعزلت عنها الوحدة الانصافية
بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجواهر الجسمانية فان وحدتها الانصافية هي عين وحدتها الشخصية لما طرأ
من الوجود فيه فنفس وحدة الانصاف وهي عين الشخص فلا يجرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فاداة الجزئين الحادثين
عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بعد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع مراتب باقية الذات في حال الانفصال
والانصاف غير حادثه محدث شئ منها بل يلزم التسلسل في المواد لحادثه ولا تكثر بتكثر الانفصال بل يلزم اشتغال الجسم على اجزاء
غير متناهية بل الزوال والحادث والوحدة الانصافية والكثرة الانصافية انما تعرض للجواهر المبتدئة بالذات والهوى
لا ينشأ في ذاتها شيئا منها ولا ايضا ما ينشأ عنها فهو الهوى الجسمية الذين احدهما في المشرق والآخر في المغرب لها وحدة
عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلها ولها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد
كما ان لكل من الحركة والزمان شيئا تجامع التغير والتجدد وانما ذلك لتضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيها
فحصول الهوى في الجهات المتخالفات والاحياز المتباينة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة
بالذات بالواقع في الاشارة الحسية وقبول الابون والاحياز والجسميات بوحدة الشخصية لا ياتي كثرتها الانفصال بخلاف
وحدة الانصاف وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفى الكثرة وقد يكون من لوازم نفى الكثرة فهنا لنقول
يشبه ان يكون وحدة الهوى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبى من لوازم
نفى الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفى الكثرة ووحدة الصور الجسمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لانها وحدة وجودية
قابلة للانفصال والتعدد كيف ولولم تكن وجودية فكيف يزول بوقوع الانفصال وينعدم عن المادة بحداثتها الاما لـ
فصل في ذكر منجى آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهوى ونحو وجودها الذي يحضها العلم ان الجسم من حيث هو جسم
له وجود انشائي وصوره نوعية وهو لا محذور معنى بالفعل ومن حيث استعدادها لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء
الفقودة عنه المستعد هو لها كالسود والحركة والحرارة والصور النوعية المكمل له لا الحقة به فهو بالقوة فيكون في كل
جسم من حيث هو جسمية جهات فعل وقوة وحيثما وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة
لان مرجع القوة الى امر عدى هو فخذ ان شئ عن شئ و مرجع الفعلية الى حصول حقيقة لشيء والشيء الواحد من جهة الواحد

لا بد

لا يكون مصححاً لهاتين الصفتين ومنشأ الاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو عين نفسه حيث
هو بالقوة منفصل أو محرك أو ذو سواد ونفس أو صورة بل يكون كونه جوهرًا متصلًا غير كونه جوهرًا قابلاً للأشياء فإذا كان
فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضاً قوة قبول المتصل لأن مكان شيء يلزمه مكان مقابله إذا لو كان أحد المتقابلين صرفاً
كان المتقابل الآخر منفصلاً وقد فرضناه ممكناً ههنا فعلم أن الجسم كما أنه متصل قبل القوة ههنا ما يقبل المتصل أيضاً إذا لو كان غير المتصل
أولاً لقوله الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الاتصال وهو يبط بالبداهة فتصح قول شيء آخر غير المتصل الواحد كما
غيره قول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب ذاته عامعة له القوة وتمامه الفعل وتمامه القوى والصورة وهو المطلق
تذكره قياساً ان سبيل البيان على نظم الفلاس ليرها في هوان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته
لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لفلاس آخر من الشكل الثاني وهو أن الهوى بالقوة ولا يثبت من الجسم
بالقوة يثبت من الجسم الموجود بهولى ولزيد التوضيح نقول لا شك أن في الجسم قوة على أن يوجد أمور كثيرة فلك القوة أما
أن يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل أو ثابت في أم يقارنها أو قائمة بذاتها فلو كانت ههنا أيضاً الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى
يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لأشياء كثيرة مما يطر للجسم فلزم أن يكون إذاً ههنا الاتصال الجوهرى فهنا أنه استعداداً لا
كثرة وما أمكننا بفعل الاتصال دون تفعل هذه الأشياء وليس كذلك أيضاً لو كان الاتصال الجسمي هو عينه بالقوة كما
وكذا كان صورة الجسم عرضاً لأن هذا المعنى امر اعتبارى عدى وإضافى والإضافة من ضعف الأعراض ولو كان الاتصال آملاً
لقوة تلك الأشياء لم يصح أن يعدم عند خروجه بما يقوى عليه إلى الفعل فوجب أن يبقى مع الانفصال وذلك لأن ذات المتقابل
يجب وجوده مع المقتول لسأقول بوصف القابلية والاستعداد لأن القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت
القوة قائمة بذاتها لكان لا مكان جوهر لكن عرض كعلم فالحامل للقوة هذه الأشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل
بل لا يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من حيث غير ههنا هبة وكالات غير ههنا على حد وهو الهوى وهذه الهجة
والهجة السابقة متعارفة المأخذ وفيها إجماع من وجوه الأول ما ذكره بعض شيعتنا الأقدمين نيابة عنهم أن
قوى الجسم أو الاتصال نفسه ليس قوة على أمر فملم لكن لا يلزم أن يكون القوة موجودة فيه وليس إذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم أن
يكون هي هو فإن قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقياً مع الانفصال قلنا هو عينه عوداً
الهجة السابقة وقد مر الكلام فيها وأن قلتم أنه إذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهي شيء متحصل بالفعل فلزم أن يكون
شيء واحد بالقوة وبالفعل معاً وهو حق قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معاً وأما
امتناع أن يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع الأول أيضاً مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة
يجوز أن يجتمع معاً ذات واحدة من جهتين مختلفتين بأن يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر منه ولا منافاة بين
وجود شيء وعدم أشياء كثيرة عنه وكثير ما يعرض الغلط في العلوم من أمثال الخيالات والاعتبارات فبسن عمل منشأ
الاتصال شيء موضع الحامل له ولا يلزم أن يكون الحامل للمعنى القوة هو عينه منشأ تلك القوة أو جهة شئونها محلاً على شيء
أقول أن كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية أو كانت امر انتزاعياً بحسب الواقع أى أن يكون وجوداً أم مجردة
يصدق عليه الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدأ قريب يكون جهة شئ تلك الصفة بل التحقيق أن كل معلول يكون من لوازم
علته لثبته كاسبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فح لا يجوز أن يكون صفة من الصفات الوجودية والعينية
تكون مأخوذة من غير من مقابله أو ضد ههنا فكأن السواد لا يجوز أن يكون صفة للبياض ولما هو ملزوم للبياض وكذا العدم
لا يجوز أن ينشأ من الوجود أو ما يلزم الوجود فكذلك القوة والاستعداد لا يجوز أن يكون من غير جهة نفس الصورة والنامية
ولا يمتنع ههنا المعنى الصور بما هو معنى صور بل يجب أن المحكى عنه بها أو المنتزع عنها معنى ما رأى يكون نفس الإبهام
القصور وكانك ما قد فرغ سمعك من مباحث العللة والمعلول وخصوصاً في فصل بيان مناسبة العللة لمعلولها لكت تستغنى
عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بياناً ونقول كل جهة ثابتة لشيء ما في نفس الأمر فلا بد
من مبدأ انتزاعها ومنشأ خصوصها والقوة وإن كانت عدمها أو عدمها لكن لما كانت مضادة إلى شيء فلها حظ من الثبات

فانها عدم شيء عما يشانه ان يكون له اول ونوعا ونحسب وجود ذلك الشيء ولكن ليس بالفعل حاصل كما بين في علم النيران فلا يجوز لهذا
العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بمذكرة هذا العدم بوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير
قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوة الى الفعل كما اشار اليه فلو كان حامل قوة الانقضاء هو نفس الانقضاء لكان نفس الانقضاء
قوة عزائه امر الا اننا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه مؤلف على المحجة الاولى في كون الانقضاء مقابلا للانقضاء فيكون
رجوعا اليها بل نقول ان ثبت هذا العدم خطا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنقتضي لما هو القابل الموصوف
بالذات ولنعد الى بيانه ونحفظه فنقول ان المبادئ الامور الطبيعية اربعة فالقول مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباطا
هذه الاسباب فهو ما نفت للمادة او الصورة او الفاعل او الغاية ولننظر في مثال واحد كقول المادة لصورة الكرسي فهذا القول ليس
بموزان يكون صفة الفاعل ولا صفة الغاية لانها مفشئان للفعلية والحصول لا للقوة والقول ولا بموزان يكون صفة
لصورة الكرسي لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قولها لها الموصوف بها يكون مادة الكرسي مصحح قبولها للقوة هو
قصورها عن وجه التمام فاذا علمت هذا في مادة الكرسي فنقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او هي
صورية له قابل فنقول معناه الصوري كالحث مثلا لكونه اثر انا ما في نوعيته وحقيقته لا بموزان يكون جهة قوة وامكان القوة
الكرسية بل القابل هو مادة ذلك الحث لا صورته وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل
والانقضاء للجسم بما هو جسم امر صورته كونه مبدء الفصل للجوهر يجري فلا بد من امر اخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لان يكون
القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لتثبته فحتاج الى قابلية اخرى ويتسلسل بل بان يكون لازما لمهمة القابل
من غير قابلية اخرى في الواقع اللهم لا يجرد اعتبار العقل والتفان فتنقطع بانقطاع الالتقاء كما اثر خطا لادها المنيكرة ضد
ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الانقضاء بل القابل له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه المحجة مع المحجة الاولى
في الماخذا وفي البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات التي ما ثبت هناك لكن هذه من بد تدقيق وتحقيق حيث يظهر
فيها ان احد خبر في الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا ما لا بد فيه حتى يظهر ان احد حاشيتي الوجود قد انتهى
الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن الخطي عن الى ما هو دونه فلم يتوهم في الامكان الذاتي الا وقد افاده الفهم الجواد وبذلك
يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام بخلافه او مع آفة او خلل او فسادا فاما هو لجزء المادة وقصورها عن اكمال ما هو
ايم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف ما ينصو من النظام وانهم ما يمكن من الفضل والتمام **النتيجة الثانية**
ان اصل هذه المحجة مفقودة لوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانا
او سواها لانها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات ومنهج الارادات والتصورات فكيف
القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة تكون مفسوخة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما ينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما هو الجوانب
ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها ما دونه بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب
المهية بموزان يكون جوهر او عرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا او ماديا متجسسا من مختلفين فحقيقة
كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحقيقة كونها بالقوة انما هي افعالها واثارها الموقوفة
على بعض المادة التي هي الوجود ذلك الا فاعيل والسرف في النفس في اول تكوينها في غاية القصور والضعف ففيها مع بساطتها
حيث ان عقليتان نسبتهما اليها نسبة الجبر والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدء الفياض الذي هو
لفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها المحدوث منطوقا بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في اول
نشوءها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يقتضيها مادة يحمل قوة حصولها وتجدد حاجتها لاقتدار الى الكمال
قوة الاستعداد لهي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض فقد صرح من ههنا
ايضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى القنوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعزم يرجع الى القبول الاولى الصادرة
عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي فيها فالإرادة منبع الشرور والعدم وان صرح مبهما الامكان الذاتي

المنع

المنفرد في كل وجود ممكن لأجل نزول مرتبة عن الوجود التام القوي جل مجده وعظمته كبرياءه بهذا الأصل يندفع شبهة التوبة
 الفاتلين بصانعين قديمين لما وجدوا من تحقق الخبر والشر والمنفع والضرة هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس و
 الاجرام والارواح والاشباح والحجوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المضاد
 التي يجمعها الخير والشر والله نعم نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجوب محض بلا امكان وجوه محض بلا موت وفعل بلا قوة و
 جود بلا محل وعطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا البحث الثالث النقص بوجود العقول فانها مؤثرة فيما تحتها
 منفصلة عما فوقها فهي باجتها فعل وانفعال فذاها مركبة من امرين باحدهما بفعل وبالاخر بفعل والجواب ان انفعالها عما
 فوقها لا ينقص وجودها وليس الانفعال هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل لفظ القول
 والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو نشأ التركيب الخارج عن خلاف الاخر فهي بنفس وجودها الفاض
 عليها من علمها بفعل فيما تحتها البحث الرابع النقص بوجود الهوى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لها قوة
 قبول الاشياء قبل تركبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم تنقل الكلام الى مادة المادة وهوى
 الهوى والجواب عنه حسب ما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتابه ان فعلية الهوى فعلية القوة وجوهرية جوهرية القول للاشياء
 لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقة من حقائق المناصلة ولا يستوجب بها بين الجهتين ان يكون ذات
 جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامر من احدهما بان
 لو كانت هاتان الجهتان موجبين بوصف من متغايرين لهما في الخارج كان الكلام عائد الى ما هو بمنزلة القابل ولا دى ذلك
 الى التسلسل في وجود القابل المترتبة المجتمعة الغير المتشابهة فلا حاجة بحسب الانتهاء الى قابل يكون لجهتان فيه عقلت من
 غير تكثر في الواقع الا مجرد الدهن والثاني باننا نقول ان نسبة الهوى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى الماء
 والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما مما بمنزلة الجنس الفصل وقدر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي
 تذكر فيها احوال المهية فليذكر فاذا الهوى نوع بسيط جنبه الجوهر وفصله انه مستعد لا يثب لا يثب بخصوص ولا لكان مركبا
 من القابلية ومن خصوصية التي بها قابل اللهم الا ان يكون مشتقا لتلك الخصوصية امر واراد عليها من الصور اللاحقة او يكون من
 الجهات الناشئة عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانساب الجذوة فاعلمت بخصوص فان العنق ان الاختلاف بين جوهر
 الهوى ليات الفلكية وتخصصها وكذا الاختلاف بينا وبين هوى العناصر وبغيرها يرجع الى الاختلاف بين مباديها القوية
 العقلية المنظم تخص كل من تلك المبادي ووحدة الجمعية من وحدة شخصية للمفارقة القدرى المفهوم واحدتها ووحدة نوعية
 للصورة الطبيعية التي يقيام وجود الهوى بها من ذلك المفهوم اما بورد شخص من تلك الطبيعة دائما عليها ان قبلت الدوام الشخص
 ايضا بورد امثالها ان لم يقبل كما في العناصر على ما سيجي تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم فالحاصل ان الهوى الاول للجسم
 الطبيعي في ذاتها هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء ولاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين
 ثم لا بعد لاحدان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست مؤثرة جوهرية لانها حال الشيء بالمقابلة الى الخارجيات
 اذا الاستعداد اما يكون استعداد شيء آخر له في حد نفسه حقيقة ومحصل فينبغي ان يحصل ذلك بحسب حقيقة نفسه ثم
 بلحقة هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومها اسماى الاشياء لا في حدودها الجوهرية فالجوهر الهوى الحامل
 للصورة وبما هو الهوى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخل في شرح اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما ان النفس
 والملك انما بينهما نفسا وملك باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار مهبةهما فيكون اضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسم
 لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهوى بالقوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا يجوز ان يكون عرضا و
 ايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لانه لا يبقى مع حصوله فالهوى يلزم ان يطل عند وجود الصورة وكلامنا
 في حامل الصورة فنقول ان هذه الاشكال لا محال في مضمونها في محض مهبة الهوى مع اجوبتها على وجه لا من يد عليه كذا
 نعيد الجواب كما اعادنا السؤال بضمير باخر من البيان في المقال تكثير اللوائد بما فيه من الزوائد فليعلم ان ارباب العلوم كثيرا ما
 يظنون الفاظا موضوعا لا مورد عرضية او اضافة ويعبرون بها عن الامور الناشئة مثل ما يذكرون في فصول الانواع الجوهرية

امور اضافية كالناطون في فصل الانسان والمخلوق المريد في فصل الحيوان وغيرهم منها المبادئ التي يثبت تلك الامور على التبع
صرح بقيمة هذه المبادئ بالفصول الحقيقية وبقيمة هذه المفاهيم الناطق والحساس والمفكر بالفصول الحقيقية
فكذلك المراد بالاستعداد والاستعداد ليس نفس هذا المفهوم الاضافي بل الشئ الذي لا يخلو عنه ان محله مفهوم القول ليست
على سبيل القول الاستعدادى بل كسائر لوانه لما قيل ان لا يكون مصداق معنى القوة والفاعلية الا امر غير متحصل كما ان
مصدق الوجودية المصدرية بنفسه فان ليس الا صرف الوجود ومصدق الوجودية بنفسه فانها ليس الا صرف الوجود والاشياء لا تدرك
عادة ولا تدرك فانها ليست في الفعلية عند الاسماء في رعايت ضرر اعظم ما في محقق الحقائق ولهذا
ما قد ذكرنا ذكره ولجعل هذه المعاني المصدرية مرآة لما في الحقيقة الحقائق الخارجية ومقابل لمشاهدة انحاء الوجودات التي لا يمكن
وجودها في الفعل الابدية المراتى والعنوانات واما قول الفاعل القوة تطل عند وجودها هي قوة عليه فلا تكون باقية عند جرح
ذلك الشيء صحيح ان اراد القوة الخاصة بشئ خاص واما القوة المطلقة حصول الاشياء الغير المتناهية فاما بطلان احصل
جميع تلك الاشياء وهو محج واذ لم ينته مقدورات الله تعالى وقدرته على ان قدرته تعالى وقوته غير متناهية واما قول الباحث
جاء الجوهري لا يجوز ان يكون عرضا فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يتغير في مفهومها اليه فلا يتم ان فصل الجوهري عرض بهذا
وان اراد ما لا يكون محققه جوهر او ان صدق عليه معنى الجوهر صدق على ما في مفهومه ولكن لا يتم امتناع مفهوم الجوهر بالعرض
بهذا المعنى قد سبق الكلام في ان فصول الجواهر البسيطة باى معنى يكون جوهر اعلى ان الحقائق الغير المتناهية يصح عدم
اندر اجهاد مفهوم الجوهر ولا في مقولة الاعراض هذا ما يمكن ان يوق من قبل المشائين المحصلين والله الهادى الى طريق الحق
البقين **فصل** في الاشارة الى منهج اخر لهذا المرام ان الجسم مهيبة مركبة من جنس وفصل وجنهما مفهوم الجوهر فصلها
هو مفهوم قولنا ذوا ابعاد ثلثة على الاطلاق وكل مهيبة لها احدى جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في خارج
فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها عما ديان جزئين خارجين هما مطابقا صدقها ومبدأ انشائها
عن الخارج اعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو عينه مادة عقلية باعتبار اخذها بشرط لا يشي وصورة
خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو عينه صورة عقلية باعتبار اخذها بشرط لا يشي لكن الجسم مهيبة بالصفة المذكورة
اي يمكن ان يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلثة على الاطلاق المستلزم لغت الانضمام مع صدق
الجوهر عليه فيلزم تركيب من مادة هي الهياكل الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطاف اول هذه الجهة ايضا قسمة
الماخذ من الجنين السابقين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها وان كانت بعنوانات وعبارات اخرى غيرها لكن
المال واحد كما يظهر بالنامل تركنا استنباط الكلام فيها واعادة القول عليها مخافة الطول والاسهاب والله ولي الحق ملهم
الصواب فان قلت اذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحدا لانها من الاجزاء المحركة فيلزم ان يكون وجودهما معا
معا فاذ انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الانضمام عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه الجهة
لان مبناها على زوال الانضمام وبقاء الجوهرية وليس كذلك قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث الميت وذكرنا هناك
فدال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو مادة حتى ان من زعم ان الشجر اذا
قطع والجوان اذا مات والجمجمة عنها بالكسرة بزوال النور والجوهر وبما مبكده فصل النامي والحساس وحدث الجففس في
كل منهما مجدوث جسمية اخرى بالكلية وبنية اخرى بالنظام والفرق ان جسمية الشجر المقطوع بالعدو غير ما كان قبل القطع
وكذا جسمية الفأل الجواني الباقي بعد الموت غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة فقد كابر مقتضى عقلايه وحده
جسميا وليس ارتكابه هذا من باقل من ارتكابه الطفرة في الحركة والتفكك في الرمي وغيرهما من مجازفات المشاخرين بل الحق في
هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعل او وجود الكون من اجزاء الحركة الحقيقية الموجودة
من الفرق بين اسمها ذاته واستمراره مرجح هو جزئ مركب محمول عليه ولا ترى ان انه يعدم البتة حتى اللبثات بانفسها
قد زال عنها وصف الجزئية للبتة لان الجزئية والجسمية من الصفات الاضافية يكفي لانعدامها انعدام ما انضيف
هي اليه **فصل** في ذكر ما يتجسمه بعض المشاخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب وساد برهان خاص الخاص في تحريم

بعد

بعد التلخيص عن الزوايد هو ان جميع الممكنات لما وجد في الوجود لم يبق في الواقع الا ان كانت في الوجود
 من الوجود ومن جهة الوجودات الممكنة هي الممكنات ولا بد ان يكون لها في الوجود ان يناسبها من جهة الوجود
 ولا يجادها له وذلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والوجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب كذا بينها وبين العقول
 التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينهما وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو
 اذ هي من جهة كونها غير متبدلة في انما يناسب بوجود من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الامتداد
 عنه **مبحث اشارة** كلامه هذا مبني على تقدم الهوى على الصورة الجسمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس على ان
 ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث المهية وفي مباحث العلل والمعلول ان الصورة في كل مقادير
 على المادة والفصل متقدم على حصول الجسم بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث الفهم ومن يصرح بكون الصورة
 الجسمية اصلا في الجسم والهوى متقو به اي قائم عليها العلامة الفناذاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر
 يقوم بذاته ويقوم به محله الذي هو الهوى وسبب ذلك هذا المعنى في مبحث النازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية
 والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهوى وبينه اشد واكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجود والاخرى بالقوة
 من كل الوجود ولا ان المفارق هو التور الخاضع على لسان الاشرف والوجود العرف عندنا وان كان نورا متفردا الى نور الانوار
 ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهوى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بينهما موجود وموجود هذه المخالفة التي بين
 المفارقات والهويات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجسم القريب فجهة المناسبة بينهما وبين المفارق في الصدور
 هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الامكان وتقتضى عنها جهة الحاجة بالشد يربح بحسب مراتب النزول الموجبة
 لتكثر الحاجة الى العلة والاسباب لفصل الوجود حتى انتهى الى هويته متصلة ذاك اجزاء فرضته متخالفه الاوضاع والحدود التي
 ليس ثابتهما الخضوع والجبهة ويكون بحيث يكون وحدتهما ذات قوة الكثرة وانما لها اذا استعداد الانفصال وبها ما فرقت
 استجاب الزوال الاسباب صورة اخرى يحفظها عن الزوال وبقيتها على الوحدة والانفصال شخصا كانت كما في الافلاك او غيرها
 في العناصر ثم توسطها وجدت الهوى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والاشغال
 الى الكثرة والعدم والانفصال حقيقة كما مر بحسب استعداد الوجود والعدم لغرض وقوة الوحدة والكثرة وامكان الانفصال
 والانفصال فظهر ان الهوى هي جهة الامكان والقوة وذاتها مهية تعلقية بالمراد بوجه من الوجود والفعلية لا حقيقة
 كحقيقة الاعراض تابعة الا ان لها وحدة جنسية يتحد بها الجوهر الجسمانية ويحل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مهية
 نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يقتضي مصداق الجوهر **فصل** في جهة اخرى افاها صاحب المباحث الشرقية هي
 ان جهة الفلك بل في شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على ما هم يقول هذا لزوم اما النفس
 الحرة المشتركة فيكون كل جسم كذا لا شرا لها في الجسم وليس هكذا هفت ولا مر آخر فهو ان اما حال في جرمية الفلك او محلها
 او مباني عنهما فان كان ذلك الامر جارا لافئها فان لم يكن لا زما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لا
 عاد التفسير في كيفية لزومها فانما ان يتسلسل وهو حرج او يثبت في ما يلزمه الجسمية فعبود المحذور المذكور من انه يجب ان يكون
 كل جسم كذا واما ان يكون لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل فلا يخفى اما ان يكون ذلك الشيء جبراً آخر او قوة موجودة
 فيه او امر مفارقا ليس بجسم ولا جبراً والاول بطلان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك للزوم الجسمية وجب ان يكون كل جسم
 ولكانت الجسمية التي هي اللزوم لتلك الفلكية اولى بذلك لاقتضاء من جهة اخرى وقد بطلنا ذلك وان لم يكن المحذور
 الجسمية بل لقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عادا السؤال في
 المقصود لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا قادرت محلها فاما ان تغدوم او لا فان عدمت عندئذ الملازمة
 لزوال ما يقتضيها وذلك مح وان لم تغدوم عند مفارقتها محلها كانت غيبية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن
 لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذن قوة غيبية عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع المماثلة
 تأثيرا واحدا فلا بد في اختصاص بعض الاجسام لقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض من محض وجود الكلام في كيفية المحور

ذلك المخصوص وان كان ذلك الامر مبائنا فقد علمت ان نسبة المباني الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضي بعضها الفلكية الا
برابط مخصوص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر في من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شئ خلق فيه
الجمعية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشئ لذاته يقتضي الصورتين معا فالجزم انه صارت مفارقتها واجبة
فاذا الجمعية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهول فيجب ان يكون تلك الهول مخالفة لسائر الهوليات والاعادات المحال
المذكورة واذا ثبت ان جمعية الفلك محتاجة الى محل مجلي فيه وجب احتياج جمعية العناصر الى الهول فهذا تمام الحجة التي ذكرها
قال وقد ورد فيها على كثير من الاذكياء فاقدهوا في شئ من مقدماتها قال ولكنه قد عرض الشك وكان حاصل شكهم منع اثر
الجمعية في جميع الاجسام مستندا بجواز ان يكون جميع بعض الاجسام مخالفا لجمعية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل
والمقدار المعينين في الفلك الى جمعية اشترائ جميع الاجسام في الفلكية ولو ازمها وطول الكلام في توجب ذلك المنع
بما لا فائدة في ذكرها وسيجي بيان كون الجمعية اى مصح فرض الابعاد حقيقة نوعه امتيازها بلواحق خارجة ثم الجمعية انه
مع شدة خوضه في نفع العلوم ومهارته في البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها ادخ سو
ما ذكره من الشك على ان ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجي من اكثر مما لا يبق معه شك في ان الجمعية مشتر في جميع
الاجسام كيف هو اصل محقق مبني عليه كثير من المطالبات لاثبات الصور النوعية في الاجسام واثبات الهول في الافلاك و
اثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحق الطبيعي له ومباحث النفوس والقرى والكليات وغيرها من المسائل الباحثة في العلم
الطبيعي وما لا يتفادح به الحجة المذكورة ويرد عليها فابحاث الاكس المفترض بوجه ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطق والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهول كونها واحدة
في كل فلك فلا توجب الاختلاف فاز استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع آخر الى الامور الالهية والاعاد
التي هي علمية بالنظام الافضل والادارة التي ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فيستند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها
اليها وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت الثاني ان الجواب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن
ان يستند الى الهول لانها جوهر قابل ومعقوب القول الصحيح والامكان وهو يتنافى لا يجاب والافضاء بل لا بد من ان يكون
للفلكية ولو ازمها مقتضى اخر حقيقتها الهول التي شأنها قبول الصور والهيات لا ايجبا شئ من الاشياء الثالث
ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى يتكشف جليلة الحال وارفع وزال اصل الاستدلال وظن ان هذه الشبهة
هي التي قد كان الامام معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغنطة وكان قد بكي على ذلك
مدة ووجه الحل اننا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضى للزوم المقدار والشكل المعينين لاشك ان ذلك السبب
هو امر حال في جمعية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزوم جمعية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجمعية
قلنا الحال اذا كان معقولا للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فذات الزوم لذات المحل
هو نفس ذات الحال فالحقيقة هو الاصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجمعية والهول حيث ان
الجمعية اصل في الجوهرية ومنشأ الملازمة والهول لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاربان في جميع الصور
النوعية ومحالها وكذا الفضول الملازمة لمخصص الاجناس التي يكون في الانواع مثلا النطق لازم لجوانبة الانسان لعدم
انفكاك احد ما عن الآخر فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه جونا لزم ان يكون الحيوانا كليا
ناطقا لا شرا في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في جوانبة مخصوصة والكلام في تخصصه عائد وان لم يكن حال في
جوانبة مخصوصة هي جوانبة الانسان فان كان حال لا يمكن الزوال عنه فيزول بزوال الناطقة وان كان امر لازما لها
كان الكلام عائدا في سبب لزوم ويتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور ثم الامر اللازم للهية المشتركة
كان مقتضاه مشتركة للجميع وان كان امر مبائنا والمباني متساوية النسبة الى جميع حصص الانواع لئلا تها مع قطع النظر
عن الفضول فليزوم التجميع من غير مرجح وان كان الامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصص المحل به ولا يمكن ههنا القول
بان المخصص هو الهول لان الهول في العناصر كليا واحدة بدلها انقلاب بعضها الى بعض فاجواب الحق في الفصل

مقدم في الوجود على جهة الجنس فزوم الجنس الفصل محل الفصل لانه من لوازم ذاته واللازم البين للزوم للمهية لا يحتاج
الى سبب للزوم لها سوى ان المزموم نعم لو لم يكن الحال مقوماً للمحل ولا يقف الى به المحل في تحصله نوعاً لا يقف لزومه الى محصور
خارج عن نفس ذلك الحال كالحجارة للنار واليباض للثلج هناك يستند جهة الزوم الى ذات المحل من غير محذور ويجوز استناد
اللازم الواحد الى ملزوم ما متخالفه وقد بقي في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره
من الشقوق المذكورة وهو استناد جهة الافضاء الى تخصيص جهة الفلك بلوازنة الخصوصية الى المحل وان لم يصح تخصيصاً
الكلمة كالأبداعات ومبادئ الفصول للافانج الثابتة كما بينا لكنه اذا جرى الاشكال في تخصيص الاشخاص بلوازنها الشخصية
بانه هل هو للمهية ولا هو محال فيها او محل لها او مبين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل للغير الشخصية
ولوازنها الشخصية لعدم استغناء الشخص وجود الشخص ووجدته عن الحاجة الى المحل المستغنى عن ذلك الحال وان كان
الحال من اشخاص المهية الجوهرية الصورة وذلك لان المقوم للمحل المادي حقيقة الصورة الحالية فيه لا الشخص المعين
بحسب هويته فلا يمكن تفديده من حيث الشخصية على المحل فالحل على الشخص سابق عليه واذا نقل الكلام الى تخصيصه
بالخصيص مع تماثل لساائر المحال ينجر الكلام الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما سيجي كشفها وتوضيحها ان شاء الله العليم
تتميم وما يحتاج الى البيان الهوى والصورة اذا كانت من اشياء الجسم ومقوماته فلم يقع ولا شيء منها في مطلب
بل يقعان في الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتب شيء منهما بالبرهان كيف الذي لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشيء
بالمهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحاً كالجنس الفصل المتصلين في العقل عند لحظة الابهام والغير للمهية
غير الاجزاء الوجودية اعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلاً لا بحسب الثبوت بل شيء ولا بحسب الابدان له انما هي المقومات
بالمهية من حيث هي ولما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء الشيء بحسب نحو خاص من الوجود وهي ما يطلب بالبرهان انها
بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود الماهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب
بلم كان مقومات الماهية كالوحدانية السابقة فاذن تركب الجسم من الهوى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن
البرهان بل يعرف ولا يجوز بانها المحولة فطلب بالجهة اجزائه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فاما
لقبول الماخوذة في حد الجسم تدل على مادته الاولى والابعاد تدل على صورته أي الجوهر المنبذ بالذات **الفصل**
الثالث في تضاعف الهوى والصورة بالعلاقة الذاتية وفي فصول **فصل** في ان الجسمية من حيث هي
لا تنفك عن الهوى قد استفيد من برهان وجود الهوى من طريق القوة والفعل ان لا شيء من الاجسام خال عن الهوى اذ ما جسم
في الوجود ثوب قوة الكمال او قصور في اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال وان كان في ايسر عرض واسهل معنى
فعل في انفعاً فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهرية وكنهه وكيفية ولبنه وضعته نفسه وجميع هيئاته الفارة الا
ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شيء
وهو محض القول والامكان ولا محذور لا يكون لادما الجسمية كما من عدم استقلال في الجوهر والقوة لا تنفك عن ذي القوة وذو
القوة لا يمكن ان يكون مفارقات عقلياً والنفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالشئ على القوة اولاً وبالذات هو الجسم بما
هو جسم وبرهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية مماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا يخل فيه
طريق آخر ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة بين ان جسمية اذا خالفت اخرى ان
احدها حارة والاخرى او ان احدهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحقوا الاطراف او الطابع انما كان يحصل
ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار حيث لا يمكن لهية الاعتدال
ان كونه الانضائية الفارة من جهة حتى يكون خطأ او في جهتين حتى يكون سطاً او في ثلاث جهات حتى يكون جسماً
تعليمياً فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا بان يكون خطأ وسطاً او جسماً واما الجسم بما هو جسم فليس
افتران اي معنى وصورة اليه كافتراق فصل الخط وفصل السطح بالمقدار بل الجسمية مضمرة انما وجدت بالاسباب التي
لها ان يوجد بذلك الاسباب من جهة فاعلم ان بلان بلادة الاجسام كما ان اخرى في كمالها الثانية كما في مادة البناء

والجوانية فكما ان الطبيعة الحادثة اذا حصلت للجسم في تمام له من عرجاجة الصورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو حصلت له صورة اخرى صا اكمل من ما كان ولا فكك الصورة الامتدادية فقد علم ان حقوق الصورة الكاملة للاجسام بالبر من جهة ان مجموع الجسمية مهيبة بهم جنسية كيف الجسم بما هو جنس ليس تمام التحصيل والحصول في الذهن ولا في العين كالمقدار المطابق فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوف فاعينها ما عدها لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار ما عطفه محضه واذا اخذ مطلقا عن الحذف والحقوق كان مهيبة ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور والهيات وجدت انها اذا حذف العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عطفك فيها مهيبة تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد وجوز العقل لها ان يكون بصرفها موجودة في الخارج فعلم انها مهيبة نوعية اذ لو لم يكن كذلك كانت بعد التبريد عن الصور المختلفة والهيات المتفاوتة اما حقا في مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة غير متغايرة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيات او حقيقة غير حقيقة السماء بالجوهر القابل للابعاد وهي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح فبقي كون الجميع مشترك في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية اي الجوهر الصحيح لفرض الابعاد فاذا ثبت هذه الدعوى فبقي عليها كثير من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى وله طريقان ذكرهما الشيخ في الاشارات لتعريف وجود الهيولى في الاجسام المنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما في الافلاك او زائلا كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد ثباتها في الاجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل عليها اما الاول فلان الطبيعة الامتدادية اما ان تكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم تكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان الحلول في محل غير لا افتقار اليه والغنى عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت في بعض الاجسام وهو ينافي كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسمية وان لم تكن غنية لذاتها فكون مقفلة لذاتها فليزلم حلولها في المحل ايما تحققت سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال الخارجي او في غيرها **وهو في راحة** قد تروم بعض الناس ورود النقص على هذا الدليل مجربا به في المحل الواحد بل يزعم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محال لجميع الصور والهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو منسحق لانا نحنا عند الترددات الطبيعة المطلقة لا ينفرد لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المقفلة هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عرض الافتقار الخاص لها الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضتها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذي عن المحل المخصوص لا ينافي الافتقار العارض لمخصوص فرد من الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهيبة المثلث اذا اقتضت تساوى الزوايا فانما تثبت لا ينشئ في كل فرد الانشا والمخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوى المطلق مقتضى انه وليس شيء من خصوصيات هذا الفرد مقتضاها لذاتها فلا يردح ان هذا التساوى المخصوص ان كان لازما للطبيعة بالذات فكان بوجوده في كل مثلث هذا التساوى لثابتين وبوجوده في المثلث جميع افراد التساوى للثابتين لان الكلام يجري في كل مثلث ولا ريب العين فالحل فيه ان طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضي المطلق التساوى والطبيعة الخاصة تقتضي التساوى الخاص فالمطلق المطلق والمفيد للمفيد فكذلك قياس معنى الافتقار الى المحل الجسمية فان الافتقار الى المحل الجسمية المطلقة والافتقار الى المحل المعين يستلزم الجسمية المعينة وكما ان نفس الافراد من عوارض الطبيعة كانه فرع عن عدم فلو انشأها على الوجه الاولي قلنا لا ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليخرج مثل ذلك بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن خصوصيات فان لم تكن مقفلة الى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحيث انه متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو الوجود الذاتي لمهيبة واحدة لا يكون متغايرة فلا يجوز ان يكون نحو وجود الهيبة المنخفض بها من حيث هي مختلفا بحسب اختلاف الخارج عنها وعن مقوماتها نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب الانحاقات مثلا الافتقار الى الاكل انما يعرض للانسان لاجل بقاءه على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزل بزوالها وكذا الاستغناء عن لباس بالذات لا ينافي عرض الافتقار اليه بسبب برده في البرد كونه ان لا يلبس اليه شيء وجوده من ان المنخفض وهذا هو

الرؤوس

المطلوب

الک

الذي يهمل بعض الناس إمكان الواسطة بين الافتقار والعنى الذاتيةين أو جواز عرض الافتقار لعلته وأما عرض الافتقار إلى
الحل بعد أن لم يكن سبباً لآخر فهو منع لما من أن الحلول عبارة عن وجود مهيئة للحال وكذا عرض الاستغناء عنه بعد
البدء لذلك وكذا الصورة لو انفكت عن الحل لكانت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فافعلت وتاثر عن فاعل آخر
بفضو المقدار والشكل المعينين إذ لو كانا لاثنين لمهية الجسمية لم يتغير مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه
من قابل متأثر وقد علمت من أن جهة الانفعال يصح من الهوى الأولى فليز أن يكون مقارنتها وقد فرضت منفكة عن العمل
ههنا وأما الطريق الثالث وهو ما بيني على إثبات إمكان القسم الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة إلا
النوعية وهو الذي قد مر بيانه في بطلان مذهب في مقراطيس ونحن قد اتهمنا الجهة المشهورة على بطلان مذهب بوجه آخر
فيما فظهر هناك أن كل جسم بما هو جسم ما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاكية
الطبيعة الامتدادية يكفي في الافتقار إلى الهوى وأن عاقبة ذلك عاقبة طبيعية كذا الافلاك أو غير طبيعي كما في الأجسام
الذميمة طليعية وذلك لأن الجسم إذ لم يكن مقارناً للمادة لكان قبولها للقسم الفكي مستحيلاً وقد فرض جازناً فامكان
قبول الجسم للقسم المذكورة كاشف عن وجود الهوى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق إذا كان لازماً طليعاً
لا اثنية بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعاً شخصياً مراده على ما سنعلم في كلامه أن الجوهر الممتد من حيث
هو هو لونه ما يمنع عن الانفكاك والانقسام بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه إذ لو تعدد
شخصه لكان لكل واحد منهما قابلاً للانفكاك بالبيان السابق إلى رد مذهب في مقراطيس مع وجود المانع ههنا ثم ثبت
بطريق عكس النقيض أن المانع للقسم ليس لازماً للجوهر الجسمي من حيث هو هو وإن كان لازماً لبعض أفرادها كالفلك فالقوة
العاقبة قد وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطر واللازم لبعض الأفراد فقط عارض للطبيعة المشتركة
فيجوز رد النظر إلى الطبيعة الجسمية الفلك تقبل القسم لذاتها وأن لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسم
الانفكاكية غير مفارقة عن الهوى ثبت بذلك عموم الافتقار إلى الهوى في الأجسام وهو المرام لتحقيق ومبحث
لما كانت طبائع الافلاك أي صورها النوعية كما سيجي ممانعة عن قبول الفلك والفصل فعلى ذلك وجب أن يكون كل نوع
من الفلك محصوراً في شخص واحد كما هو مذهبهم إذ لو تحقق فلكان أو كوكبان من نوع واحد صح بينهما ما الوصل ما حصل بين
الجزئين الموهومين لوحد منهما وبين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين أو الكوكبين فيكون في قوتيهما
من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع أن المانع ذاتي لها ولذا حكموا بامتناع الاثنية في الافلاك من حيث
الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته الخصوصية وإن جازنا القسم فيها من حيث جسميتها فإذا كان هذا
هكذا فنقول برده عليهم النقص بوضع من الفلك فيه كوكب أو نذر أو خارج فيوجد له في الخارج جزآن منفصلان من فلك
واحد كجوف الكوكب والنذر أو خارج والاثنية الخارجية في طرفة الخارج المراكز تظهر كالمفهوم وذلك لأن البيان
الوجود لعدم الاثنية جاز فيهما بأنه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين
ويصح على المتصلين ما أمكن على المنفصلين فليز الجزئين والالتزام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وما مشغول عليه
عندهم فإن عند روافد هذا بصل الفطرة صهيها بعارض مثله في شخص نوع واحد من الامتداد هناك محال على
هذا النقص عليهم قد أورد الشيخ المحقق والمكاشف المذوق في كتاب المطارحات بحثاً على الحكماء وما أجاب عنه أصلاً
ولكني أفاض الله على قلوبهم فجاء النقص عنه وهو أن الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالاثنية وذلك
لأن صورها التي تحصلها نوعاً خاصاً وبصور جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لأن لكل جرم منها منفردة
هي مبتدأ صفاتها ووضايعها وأفعالها وحركاتها المخصوصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهي محضه أو
خارجية ليست اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل مقدارية وجسمية وتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها
الامتدادية غير مستحيل إنما المانع هناك واحد من حيث هو فلك إلى فلكين أو جزئين من حيث هما جزآن للفلك لأن
هما جزآن لجسمية الفلك فالتمتان ليسا فلكين عندنا وإن كانا من الأجسام المنسوبة إلى الفلك ولهذا أصح باب الهية

بمعنى ذكر

فصل

لويذكرها من جملة اعداد الافلاك في دلالة احكام كلية متعلقة بهذا المقام منها انه قد ظهر ما ذكر ان مادة
الشيء ليست داخل في قوام مهية ذلك الشيء والالكات بينة الثبوت ولم يفتقر اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم
قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة تحمل معناه
الى ان جاء البرهان المحاكم بوجود جوهر آخر مادي فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال وحمل فيثنين من هذا الزمان
غير اخلة في قوام مهية الجسم ثم انابعد ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض اخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم
النوعي بين الذي انكشف لنا مقدارته لها وبين ما يتوقف الحكم بوجودها له فهذا ايضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجة
الشيء الى المادة في حقيقة ^{ثباته} وان احتاج اليها في قول وجوده وكاعلمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها الى المات
فاعلم ايضا بالقياس الى ما نفهم بها كالطبايع النوعية كما مر وقد تأكد الشيخ في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله واما
الجسمية التي تتكلم فيها فهو في نفسه الطبيعة محصلة ليس يحصل نوعها بالشيء يضم اليها حتى لو توقفتا انه لم يضم الى الجسمية
معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في انفسنا الامادة واتصال فقط ولذلك اذا اتينا مع الاتصال شيئا آخر فظهر
لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل يجمع اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس الا يوجد
الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعة فان البياض والسواد كل شيء منها متحصل الطبيعة معن محض انما تخصه
الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما القدر مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار اليها الا ان يجعل
بالضرورة خطأ او سطح حتى يصير جاز ان يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطأ او سطحا وقال
ايضا واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة
جسمية مجرد صورة جسمية تفصيل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز ان
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة والواقع لا يفتقرها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى
المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لائق فقلنا ان
الاجسام مؤلفة من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كلها استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن الحمل لذاته فليس مستغنا
سائر افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والافراد بالافراد الخارجية لئلا ينقض هذه
القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلامها قد يوجد في الدهن مفتقر الى الشيء قد يرد
عنه وهو الحمل المستغنى عن الحمل فلو لم من افتقار الفرد الذي للجوهر الى الموضوع افتقار سائر الافراد له اليه فليزم ان لا
يتحقق جوهر في العالم لارتمام الجواهر في المبادئ العالية هف ثم انك لما علمت من طريقنا المخارفة عند القدماء تجوز
كون مهية واحدة نوعية مختلفة الراتب في الحاجة الى الحمل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر المند الى الجوهر في
الفلكيات يتحقق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل والترك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير الى احد
المسلكين الاخرين في بيان هذا المطلب **فصل** في استحالة تعري الجوهر الجسمية عن مطلق الصورة هذا المقصد
ما يمكن فهم من احد مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امرأ
بالفعل ولها قوة قول الاشياء ولا اقل لها استعداد بشئ مما والا يمكن هيولى فيتركب من جهة بها يكون بالفعل من
جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل
ذكروا مقدمات اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جنسا وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه يتأكد
انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وجنس وكانت اما منقسمة فيكون احدا المبادئ الثلاثة وقد فرضت مجردة عنها
وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه اذا لفظت عرض لا يجوز ان تكون موجودة مفردة و
وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخفى اما ان يستحيل انصافها بالجسم والتقدير او يمكن فان كان الشق الاول فكانت
من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخفى
اما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعة او تدريج على نهج الحركة في حين مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها المقدار

وقد كانت في غير مخصوص كانت قبل الجسم مجسمة ومختصة وان لم تكن محسوسة وهو محتمل وان لم يكن صادفها في غير مخصوص
فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقع التخصيص فلم يكن جزءا من جزء ولا حصة لا بد ان يكون عند المصادف في غير خصوص
جميع الاجزاء وفي بعضها دون بعض فالاول محتمل لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا جزء واحد والثاني يستلزم الرجوع
من غير مرجع فلم من هذا ان هو في جسم خاص كالمدرسة اذا خرجت لا يكون لها في ذاتها ما يلبس الصورة المدبنة واذا لبست
تلك فلبس بغير ان يختص بجزء معين من اجزاء كلية عنصريها وهو الارض لا بجهة مخصوصة بل بجهة انسية الى ذلك الجزء ولبست
تلك الجهة الاعلافة وضعية اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات لا يختص القابل بجزء دون جزء بل في نسبة نفس
كونها هي ونفس الفاعل المفارق ونسبة سائر الاوصاف الفاعلية والدواعي الغائبة عند المفارقة الى صورة معينة شخصية
دون غيرها فلا تأثير لها الا بمناسبة وضعية واما على الشق الثاني اي كون قول الهول لمقدار معين بكلامه لا دفعه بل على
تدرج وانبطا فلزم ان يكون ايضا ذات وضع بل جسم او ذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لائحة الجهات والاطراف الست الفوق
والفوق والقدام والخلف اليمين واليسار وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جتما وقد فرض ذلك طريق آخر انما
عند الجزء ايضا يكون جوهره قابلا كما علمت فيكون لازمه القول للاشياء لان لوازم المهبات لا يثبت منها وهذا هو التحقيق الا
انا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هو وجودها عند الجزء وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند الجزء منصورة بالجسمين بال
وهو منبسط وان لم يكن وجود قابل بالفعل فيكون مقبوما بذاته من غير تقدير وتكم فلا يكون ذا جزء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة
ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الانصالية وذا اجزاء بالفعل عند الفعل عند الكثرة فيكون
عرضا لمرامها بغير حقيقة عما كانت عليه وبطلانها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء تقوم بانه لاجزائه اصلا
بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير الجزء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه منبسط ولا يكاد
بالنسبة الى الحد فليس له حدان بل هو ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج اوفى الدهر مجردا عن الاجزاء كما
يحدث في الفصل ثم يوجد الدهن عند ملاحظة العقل معناه المحدود فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسبب
لانا نقول التفاوت بين الحالتين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك
الاجزاء لا تتبدل في الحد والمحدود بل يتعد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذا اجمال والتفصيل نحو ان ذوات
من غير تفاوت في هيئة المدرك في المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار
عند الانصاف وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر
المفارق صا ا بعد مقدار يلزم المح المذكور وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا
المطلب يطلب من كتاب الشفاء طريق آخر ذكرها به منسوبة الى التفصيل وهو انه لو قبلت الهول صورة لا تقبل الانقسام لكانت
ضد الصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرها بالفعل فان كانت في نفسه قابلة للاشارة فكانت
جتما وقد فرضت محجرة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها اما الية الاشارة لزم من الحالات ما ذكرناه طريق آخر لما نرى عندهم
ان صحيح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها ان تقوى قد صحت واستتم من كلام الشيخ وتليده ان الصورة
الجسمية ليست بالنسبة الى الهول كالاغراض اللازمة التي للحيث الشيء بعد ان يتم له نحو من الحاء الوجودي وجوده كان سواء كان ذلك
اللازم بحيث يحصل به للزوم تقوم ثانوي وله وجود طبيعي اخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يحصل كالثلث
ومساواة زواياه لثلاثين فان للثلث وجودا اما سواء اعبرت معه المساواة للثلاثين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعد
لا يؤثر في الملزوم وجودا وكلا لا يخالفان الصور الطبيعية فانها لا يتشكل لها المحل ويفعل عنها بكما لا بعد كان اول وانما
الجسمية بالقياس الى ما يقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود لهما مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهول
ما شأنها قوة الوجود بما هي قوة الوجود في الخارج فيفقد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس الى لازم الهيئة وبقيدها الجسمية
يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس الى ما يتكلمها من الطبايع الصورية وبقيدها الخارج يخرج الامكان والهيئة طريق اخر
لوجان الهول بقاء بلا صورة جسمية اي توجد وجودا عقليا تابلا بوضع واثارة حسية يلزم ان يقال في الهول طريق اخر

وليس لها مقدار بحسب المقدار واللازم بطا بالضرورة فاللزم كل وجه للزعم اننا اذا قسمنا اجساما بنصفين فبقدر هبولى
كل جزء بصورة فهو من اجزائها قبل وقوع القسمة وتوهمنا انجزد كل من النصفين عن هبولا بعد القسمة فيكون
كل واحدة من المادتين غير منقسمه لا بالفعل ولا بالقوة فلا محذور يكون هبولى ذلك الجسم بخالف هبولى كل واحد من النصفين
وهذه المخالفة اما بالمهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما با
لمقدار وهو مكلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعده واحدا واما باخذ الهبولىين بعد التجريد هبولى واحدة كما كانت
قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم يفصل منه شيء ما هو عين حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل
جهة حكما واحدا واما بقسما احديهما وبقاء الاخرى فان كان العدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يخص
احدهما به دون الاخرى وان كان ما متر اجما شيئا واحدا وهو ايضا منقسم في عدم المقدار فلم يبق من الشقوق الا كون احدهما
جزءا للاخرى وليس جزء محمولا عليها فيكون لا محذور مقدارها مع انهما مجردتان عن المقدار هفت تقسيم آخر
يحقق من هبونا ان الهبولى ليست ذاتها الاشياء جسمانية وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا كانت بحسب
مهيتها محتملة القوام من غير تجسيم فكل ما يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لمهيتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير
والفرض فنقولنا الهبولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هبولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما ينفك اليه
العقل استغلا لا يحكم عليه بحكمه بى فهو امر معتول القوام بالفعل وليس امر بالقوة وهكذا الحال في نظائر هاتين الامور
الناقصة الفصل والوجود كالتعدد والوحدان والحركة والحيث والاشياء والناقض واماها تقسيم آخر لما ثبت ان
كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعله نحوهم ما ياتي عن قول القسمة والتعدد والا كان
ما كان وجوده وجودا واحدا غير انفساى مما يقبل وجودا مستغلا في ذاته فية بالقوة كالمقدار او بالفعل كالمقدار وهو مشترك
عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة نظريان الجسمية على الجوهر المفاوق او الجوهر الفرد من ذوات الارضاع
لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امر ادخل تحت جنس المقدار والجسم فلو شكك متشكك انما نقل
الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون مستغلة فيكون نفيها صورة الجسم لا مادة الا
نفي حقيقة الجسم الاجزى متصل بنفسه فهذا يثبت تلك الحقيقة بلا فصول ولا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها بالحفظها
او يكون جوهر اعقليا او جوهر اذا وضع غير منقسم فليزم منه من الحد وما قدر به من على استحالته فهذا هو الباعث الكل لمن
انكر وجود الهبولى الاولى على ذلك قلنا قد مر سابقا ما يبنى بدفع هذا الشك فان بناء على الدخول عن معنى المادة ومرتبه
وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة للجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكملة نحو كل منها الى الشيء بعد تمام
حقيقته ووجوده وليس للهولى وجود مستغل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها خارجي ويتم فصلها
وتامها فوجودها عبارة عن نقصا وجود الصورة بحسب الشخص ونقصان المهية الخارجية وقصور كل شيء من نواحي
حقيقته المطلقة وقد مر ان الصورة في غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يقيد لموضوعاتها
وجودا كاليابها بصير الموضوع موجودا مستغلا لا يتنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته وتخصله وتوعد في نفسه
ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جسمين فزجحت له في نفسه وصورة مع قطع النظر عن حقوق صورة اخرى نوعيه
خارجيه يكون مستغيا عن الحال فيكون نسبة اليه نسبة الموضوع الى العرض وباعتبار ان نسبة ذاته الى هذا الفصل
الثانوى والتنوع الاخرى نسبة النقص الى التمام والقوة الى الفعل يكون مادة واما الهبولى الاولى فهي عارضة في ذاتها عن
جميع مراتب الفصل والتنوع الايام من صورة الجسمية اولام من صورة كماله اخرى كما سيجي اثباتها **فصل**
في كيفية التلازم بين الهبولى والصورة لبطر نحو وجود كل صورة بالقياس الى ما هو حامل لها وينقسم الى الوجوه على
هبولاها اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهبولى وان الهبولى ايضا مفقودة لذاتها
الى الصورة فعلت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا ينج اما تلك
العلاقة علاقة تضائفا وعلاقة العلوية والمعلولية اما الاولى غير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير

فقد لا لا
صفتها الا بالانقسام

معقولة بالقياس الى الاخرى نظر الى ذاتها وان كانت اضمحلته بحسب المفهوم داخل تحت المضاف اذ لا يعقل الا بالقياس
الى ماهي قوة او ذات قوة له او استعداد او ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم وكل
بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والا لا يحتمل في استلزام كل منهما للآخر لانهما
المضافين يعقلان معا واما الثانية فهو ان كانت في بادي الامر يحتمل قسميهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لا يكونا
كل لكن الشك الاول وهو كون الشئين بحيث يكون كل منهما علة للآخر ينفتح بادي نوجب من العقل الصحيح من غير حاجة الى
كلية الاستدلال وخرق بين كون الشئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر وعدمه وبين كون كل منهما
سببا للآخر وجودا او عدما فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا
عن وقوع ما هو سببه او لا ثم الشك الثاني ايضا يتصور قسميهما ان يكون كلاهما معلول على واحدة والاخر ان يكون احدهما
مختصا بعلته والاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما مقاصدا من عن ثالث من غير علاقة بينهما اخرى والاول يلزم
الثلث من بينهما بالذات وهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع شئ من كل من الهولي والصورة نظر الى ذاتها بدون صاحبها مع لزم
يكن احدهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحد منهما غير الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحل المذكور الذي قد لزم من كون
شئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب ان يكون احدهما في درجة العلوية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال المعهود الى
جواز تحقق احدهما في مقام لا يمكن الثانية بعد ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه اخر سيظهر ثم الاقرب المتوسط
لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القول والاستعداد لا الفعل والاقضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود
ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعد له دائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة
سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور وهذا هو معنى التقدم العلي والعدم لا يكون علة
للوجود وقد علمت ان الهولي في ذاتها قوة محضة **فروع** من ههنا ينكشف لك العاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا
لوجود اصلا لا بتمامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عديم وكذا ما يشتمل عليه من حيث يشتمل عليها واما الصورة
فلان ناسرها في شئ بتوسط المادة لانها لو استغنت عن المادة في فعلها فالاولى ان لا تغني عنها في وجودها في نفسها اذ
الاجزاء تقوم بالوجود والثاني مح كملت فكذلك المتقدم فاذا كان ناسرها بواسطة المادة فيكون المادة علة فربية لوجود الشئ
وهو مع فقد علم من ههنا ان الاجسام كلها في انفسها متكافئة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينهما واما قيد الكلام
بقولنا في انفسها لانها قد توجد التلازم والتعلق بينهما من جهة الامور اللاحقة والادخاف الشائنة فان الاجسام المستقيمة
الحركات كالعصريات بتوقف وجودها على وجود المحرك للجهات لكن من حيث كونها ذات جهات وحركات ومن حيث كون
المحرك محدد لا من حيث كونها فلانها كذلك يثبت وجود امر قد سوي فارق عن الاجسام والاعراض بالكلية لتلازم
الاجسام قدرا وعددا واسمها لتلازم مطلقا في شئ الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسم وهذا احد الطرائق لا
وجود الوجوب وايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هولي وصورة فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب ان يكون ولا سببا لوجود
جزئية الذين هما اقدم منه وهذا مح لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا ان الصورة الجسم حقيقة متماثلة الا
في الوجود والعلة يجب ان يكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه وليس كذلك **شك** وازالة ليس لماند
احوال ان يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف المواد لان هذا فاسد من جهة اما اوله فلا نزاع يكون تلك الاحوال هي الصلوات
في المادة والكلام فيها عائد يجب ف يرجع الى ان الصورة الاولى يكون علة في وجود الصورة الثانية ويكون للمادة القول
فقط واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور يكون مخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين
الحالين لا بين الصورتين الجسميتين فذلك ان مح كان حديثا اخر خارجا عن مقصودنا على اننا نقول كلاما مطلقا ان ذلك
غير موضوع التحقيق لما اشترانا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يحصل ولا يتشخص الا بسبب المادة
فكذلك ايجادها التي اخر لما علمت ان الوجود مفهوم لايجاد لا شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده فقولا اذ لا يمكن المادة
هي بواسطة في صدور صاحبها من العلة فكانت الصورة هي بواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة

مستقلة والذات مستقلة اذ فسادهما يعني كفا ما اذا كانت علته مطلقة كما عرفت والفرق بين الالته والواسطة ان الالته لما
يؤثر به الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول يقاس الى الجانبيين فيوجد علة قريبة لاحد مما في ذلك العلول المطلق والآخر علة
بعيدة ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب وصورة لانفادها اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها
لانها اذا كانت علة مؤسطة للمادة التي تقدم عنها كانت تقدم بعدمها المادة فيكون للصورة المسانقة مادة اخرى مستترة
ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد حامل القوة فليزمن ان يكون للمادة مادة هذا
مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولا يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولا تاتى نقل الكلام الى مادة للمادة وهكذا يلزم التسلسل
في المواد المجتمعة ولان العلة يجب ان تكون موجودة من شخص قبل وجود المع والشخص في النوع المنكسر الافراد لا يمكن ان يكون
بحسب المهنة ولوازمها والا لا يختص المهنة في شخص واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست
من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة انفعاليته والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فليزمن ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون
موجودة هذا محال فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكا لعلة من شخص في فاعله وجود المادة فيكون
المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطه صورة غير معينة لانفادها المادة الابور ودصورة اخرى بفعل فعل ما عكس
عن المادة في فاعلها باقائه هذا الثالث المعطى اما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في القوم وهو الواهب للصور الذي
سنصف له من ذي قبل انشاء الله ويلزم ان يكون جوهر ارواحيا اذ لو كان جمعا او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يجرى
الكلام الى جوهر قدسي **فالتحصيل** لما كانت الواسطة في القوم يلزم ان يكون قد تقومت اولياتها اولية بالذات لا بالارزاق
ثم يقوم غير فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اوليا بالفعل من ذاتها ومن المبدء فيقوم الهبوط بعد ذلك فالصورة وجودها اقيد
من وجود الهولي والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم ونظام له وقوة وجودها وجهه نقصها وامكانها في المادة ولما
بالقوة انما تنصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اوليا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها
مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها محال بالفعل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة واما الضرب الثاني من
الصورة التي يلزم الهولي اذ لا عدم تحقق اسباب الفناء من حدوث الانقطاع والانفصال والانفصال الاما شاء الله في
وان كانت في اول النظر عاجزا الوهم ان يكون واسطة مطلقة او الاله مطلقة في فاعله الهولي لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك
بالبرهان وذلك لان تخصص الهولي بهادون غيرهما مع انفا فيهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمت ان تخصير
افراد الجوهر الامتدادى لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير لاجبة للزوم للطبيعة دائمة والامكان وجودها في مادة بل كما ان الصورة
قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسيتمها بالوجود والقوام بنفسها وبعلمها
المفردة لوجودها فليزمن من هاتين المقدمتين كون الهولي سابقة على نفسها بالوجود بمرتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت
ان الاجزاء منقومة بالوجود والوجود المعين للصورة الجسمانية منقومة بالهولي لانه انما يكون بهيات انفعالية بتجدة الحصول
غير منفكة عن الغير ولحد ثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصائص
لارثة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال والاقفا والالهولي لانها بمرتين غير منفكة عن تجدد الامثال ولا حاليتها
عن توارد الاحداث وما لا يخرج عن الاحداث في محصلها فهو منفكر في المادة وان كان بالنعبة فكيف يكون سببا لوجودها بغير
التي تشخصه والتشخص منقدهم على الاجزاء لانها اما عين الوجود كما هو المذهب المحصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا
للهولي وكانت المادة منقدهم اما عليها او على ما معها والمقدم على ما مع المتأخر منقدهم عليه ايضا فليزمن ان يكون الهولي يفتقر
على نفسها بمرتين هذا محال لان الصورة الشخصية لا تنفك عن الشايع والشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو
من لوازم الطبيعة الجسمانية لكانت الاجسام كلها في مرتبة واحدة من الشايع ونحو واحد من الشكل وليس كذلك فالشايعي الشكل
الذات من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكون في درجة الصورة الجسمانية الشخصية او سابقا عليها والسابق على السابق على
الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهولي لكانت الصورة سابقة
على ما يسببها اما بمرتين او بمرتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلاث مرتبة او بمرتين وكلاهما بين الاستحالة واستحالة

الذات

التالي يستلزم استحالة المقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة والذات ففى ان يكون شركة
 للعللة الفاعلية وجزء للعللة الناعمة **فصل** في مجوز كون المعلول مقارنا للعللة لما عرفت ان الوجود اول للصورة بحسب
 الذات وثانيا للمادة ودرجت ان العلية ليست مفادها الا المقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو حلول
 فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المع والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كان العلة
 اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المع وان يكون المع معها اذا العلية في الوجود غير المعية فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا
 يستلزم الثاني فكل الصورة اذا كانت صورة موجودة بلزم عنها غير مقارنا لها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيد وهو
 ومنه ما يفيد وهو ملاق والعقل لا يفيض عن صحة القسمين والوجود بصدقه فيما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين
 وهكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض المحالة فيه بعد تقوية ذاته بالفعل **فصل**
 في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة للشيء واحد بالعدد بوجه خاص لما بيننا وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولى درجة واحدة
 بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولى في تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لا
 محالة لشيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليقبض عنه وهو جوهر نوراني وفعل قدس سبحانه لا استحالة كونه جوهر انفسانيا
 فضلا عن كونه صورة او طبيعة جسمية لكن يستحيل ان يكمل فيض انفعاله بلا توسط صورة اصلا بل انما يتم الامر بها جميعا فهذا
 النور العقلاني يهب الصورة الجسمية باذن رب الصور المجردة ويقوم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطابقة دون العكس
 بان يقيم الصورة بذات الهيولى اذ لا ذات لها اصلا الا بالصور كالم وكيفية ذلك انما اذا انقطع صورة معينة تلبست بها
 الهيولى ادامها واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون القيم لقد
 على الاقارنة ومن حيث انها تتألفها تجعل الهيولى بالفعل جوهر غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين
 العلة ومعلولها فلا محجة تكون منقولة بالعلة ومستفيدة فقدم بالذات في اقدم محضلا وشوفا من الهيولى وهي فعل وقوة
 فعلها في الهيولى التي هي قوة محضنة وتلك تقول كيف يصح في قوى العقل كون طبيعة مطلقة مبدل لوجود شخصي ووحدة
 عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد محضلا واوقعية من المع فيجاب عما ذكرنا بوجهين احدهما ان
 الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخص ان العقل لا يقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يحفظ وحدة
 عومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهي هنا كك فان الواحد بالعدد مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة
 الموجبة اصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم احجابه بانضمام احد امور يقارنه ابها كانت لا بعينه وذلك لا يخرج عن الوحدة
 العددية بل انما يجعل الواحد تاما للناظر من جهة حصول المناسبة بواسطة بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين ما
 هو في ذاته قوة محضنة وبالحقيقة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى من غير ان يدخل في سببها شيء من خصوصيات
 الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة الناعمة لها مؤلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التما
 باقية الوجود والشخص غير متكررة بتكرر اشخاص تلك الطبيعة المرسله اذ ليست الافراد والاشياء منها جزء العلة فواحد بالعدد
 علة لما هو كك وثانيتها ما لا خطر بالالزام بعون الله وهو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها
 اسمها الاستنادها الى امرار الوجود بل انما تقتضها ضرب آخر من الشخص ويعنيها نحونا قصر من التعيين لان تعينها قد حصل
 بطلق الصورة خاصة فاشبهت تعينها بعين الامور الذهبية كالمعنى الجبني اذ لاحظ العلة من حيث هو هو مع قطع
 النظر الى الفصول وغيرها فالوحدة الشخصية التي للهيولى ليست وحدة شخصية اب في ذاتها ان تكون مستندة لوحدة
 شخصية للصورة بل هذه انما هي متعينة بذلك كما ينكشف للناظر المتدبر واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان
 مرتبة تحصل الهيولى ونحو شخصها يستدعي الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة في كونها سببا
 افتقرت اليه تكون محفوظة الوجود به بواحد من افرادها الشخصية كما مر وما يوضح ذلك انهم ذكر واذا كيفية افتقار كل
 الهيولى والصورة الى الاخرى في الشخص على وجه غير دائر واستحالة ان الهيولى سابقة المية والشخصية على شخصية الصورة
 القائمة فيها لا محالة واما الشخص الهيولى فينبغ فان الصورة المطلقة لا يهويتها الشخصية فالصور بجهتها لا بشخصيتها

انهم من تخصية الهيولى ومهيئها جميعا واما الصورة الشخصية فهي انما تنفرد بالهيولى متعينة بعينا مستفادا من الصورة
لا من تعين الصورة فكن على بصيرة **مبحث وتحصيل** لك ان تقول من راس لما نريد بالبيان البرهاني ان كل طبيعة نوعية
يحمل اشخاصا كثيرة في العين فهي انما تشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لايتها
وان كان بالصورة فليزمن الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول
انها تشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص ولما يلزم من الاعراض المسماة بالتشخص فان حقيقة الهيولى القابلة للاشخص
ولبت فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل نوع يحمل الكثرة فاما تشخص المادة اي يحتاج الى قابل يقبل التخصيص والقابل
كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للتخصيص من الاعراض المكيفة للصورة كالوضع والارتفاع
وامثالها المسماة بالتشخص واما معنى العكس اي تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا
يلزم الدور والتمسك **مبحث وتحصيل** ولما قلنا ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اى
وجه كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات كل منهما فان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى متوقف على
تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه يمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام
الوجود الى المهيئ لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذلك ههنا مردود لان المقدمة الاخرى غير قابلة للمنع لكونها
بدائية واما النقض بحال المهيئ والوجود فغير وارد لانها ليست خارجا من مضمون متضمن اليه بل اثنيتهما
بحسب التحليل العقلي في الذهن كما مر سابقا بل الجواب يمنع المقدمة الاولى وهي ان الشيء المطلق غير موجود فاما غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن التقيد غير موجود واما الشيء المطلق عريضا لا طلاقا والتقيد اي بلا ملاحظة شيء منهما
لا بلا ملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعبرين من العقلاء القائلين بوجود المهيئات من حيث هي هي عين وجو اشخاصها
فالحاصل ان المهيئ يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح
فهي الماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وهما وبالآخر غير موجودة الا ذهنيا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني
فاللازم غير محذور والمحدود غير لازم واعلم ان هذين الجوابين المرضي وغير المرضي كراهما الحق الطوسي ذكر الاخر الامام الرازي
واعلمه اجاب ببناء على عدم تحوير وجود الطبايع في الخارج تدني كل واحد من المادة والصورة وان كانت ترتفع برفع
الاخرى لانه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود وهكذا في كل علة مقضية ومعلولها وذلك لان احدهما
وهي العلة اذا رقت رفع المعلول واما الآخر وهو المعلول فليس اذا رفع رقت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبله
قبلية بالذات فالامر ههنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متأخر ورفعت العلة مقدم ذاتا مع انها معان في زمان واحد كقولنا
والمفتاح حيث ان رفع حركتها مقدم على رفع حركته وهما معان في الزمان واما مجس البصيرة فكلا الوجهين من التقدم والتأخر
الذاتيين جازين فيهما كما في برهاني الالم والآن وقد مر هذا مباحث العدم **الفصل الرابع** في اثبات الطبايع الخاصة
للأجسام والاشارة الى جوهرية صورها المتنوعة وما يلحق بها وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى معناها ذهب الحكماء
المشاؤون الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها بصير الاجسام انواعا مختلفة وهذا
سميت صورة نوعية اي منوية الى النوع بالمفهوم والتحصيل وما يوجد في كل نوع جسمي مخالف ما يوجد في سائر الانواع الجسمانية
وهي ايضا عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية فتمت قوى وطبايع وشمى ايضا كما لا يخفى
لجسم بها انواعا مركبة فهذه عنوانات واما الامر واحد في كل جسم طبيعي من الاجسام لاحد ان يؤخذ بيان جوهرية ذلك الامر
من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طرعا موصلا اليه **فصل** في اثباتها من جهة مبادئ الحركات والاقادار لرب
في ان المقصود للآثار المختلفة المختصة كل منها بضم من اقسام الاجسام لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانه لا
تسلم ان الاجسام آثارا مختلفة كقبول الافتكالك والالهام بسهولة كالما والهواء او بصير كالارض والنار وامثالها كالكل
والماء وكأخصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصرات بماله من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او
المجوز على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسم الرجوع اليها بمجرد زوال القاسم على اسرع ما يتصور في حقيقته

ونعلم بالضرورة ايضا ان الغرض المقبل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ثقله والغرض الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب انهما
 او بحسب اخصر كل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مومات ذاته ومحصلات وجوده فذلك المبادئ لا يمكن ان يكون هي
 المحمية المتفنة والا لا تنقث الاثارة ولا الهوى لانها كما علمت قابله محضه والكلام في المفتوح ولانها واحدة في الغرض
 فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسم المشتركة وهو اتفاق الاثارة اجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لساوي
 نسبة الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة والاشياء
 منها مهيبة وابنة اقدم من تعاصروا وفيضانا وهذا الينا في القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الرجوع من غير مرج وما لم يسطر
 اخذ الحكمة والترتيب فاخصر بعض اجسام بصفات وآثار مخصوصة لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من محض
 وهو المسمى بالصورة النوعية نعم انما يندب بالاثبات الصور النوعية بل سائر القوى والكيفية المحسوسة بل المحسوسة ايضا
 عند من ثبت لفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكن هذه الارادة الخرافة ارفع الاعتماد على المحسوسات
 ولم يبق مجال للتأمل في المقدّمات والنظر في العلوم النظرية ولا ايضا يا من الانسان ان يخلق فيه امور يرى بها الشكل المنسج عينا
 والعقيد متجاويز الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها واكثر الناس يلمنون هذا لاعراضهم عن الحكمة عاينهم الله بها سبق
 اعمال فتجده واخلاق وعادات مبينة من حجاب جهل والنقص على الاقران وسائر امراض نفسانية استحسنت في نفوسهم فصارت
 سببا لاستنكا من العلم وانكار الحكمة لئلا يترش احد علمهم اصولا فاسدة اخذوها من معلمهم تقليدا وتلقا من غير
 بصيرة فاجانهم تلك الاصول مع ما يعتقدهم من تلك الامراض والعادات والاعراض على العلوم الحقة والحكميات شعفا بما عندهم
 من قسور الافكار والانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار وفي الله الساكنين شرهم وضرم في الدين لان هؤلاء قطاع طريق
 الاخرة على المسلمين وهؤلاء المعتزلة في الدودة الاسلامية بازاء ما في دودة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند الخلف
 المدبر قال بعض المحققين ان لظهور مثل هذه الراء انفضاض الحكمة عن وجه الارض وانطشت العلوم القدسية واعترض على هذا
 الاستدلال بوجوه الاول لا يجوز ان يكون تلك المبادئ للآثار المتخصصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم
 ان يكون صورة جوهرية فان الميل القوي وغير القوي مبدء ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحركة في الحقيقة الحامية مبدء الحرف
 للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحركة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادئ للآثار فليكن
 ما سميت صور من هذا القبيل لا يتقرب لست هذه الاعراض مبادئ للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها لانا نقول مثل هذا
 فيما سميت صورها وما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للصفات والاشياء
 الحاصلة فيها منها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال في
 لان مصدر الفعل الجسم اقوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت
 القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة
 والفعل الذي واسطة جسمها شرط في تمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها
 فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فان فعلها في اجسامها مع قطعنا عن
 قولنا ان الطبيعة هي مبدء تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا غير ذلك هو الجسم المنطبع انما استعداد مجزئ الطبيعة
 لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهل الجوار عليها باذن خالفه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم
 بعد استعداد خاص ونهتوا ثم لذلك الفرض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام
 يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفرض قيل ان الطبيعة سبب لتلك
 او مبدء لذلك وهكذا في غير هذا اذا تأملت وجدت بعض الهبات والصفات متفقا لوجوده على وجود البعض ووجوده شرطا
 لوجود المتأخر اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما استعداد تام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرطا
 الاستعداد التام فهذا الوجه يوجب عليه ان سبب الاخر وكذا نسبة الفرض الى قوامها وصفاته النسبة الطبيعية الى ما دللناه انتهى
 صريح فان هذه الامور معدات للآثار وليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمود في الارض

ليس مقدارنا لتلك الاجسام فليخرج مثله في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة
الماء وكل في سائر الاثار كالا حالة الى شبه جوهر المسمى والامناء والتوليد والتصور وغير ذلك فما بهمونها صور الميراث الا
من الشرايط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحركة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالعافية والنامية والمصورة عند
المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها ايضا كالفائدة الصور وغيرها فاذا كانت هذه القوتان القوية عند الميراث
فغيرها اولي بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور يكون مبادي الاثار والمختلفة في الاجسام مجبان تكون جواهر
موقفا على كون المبادي سببا فاعلم بل يكفي كونها عللا معدة فان للآثار المختلفة لا بد لها من خصوصيات مختلفة فذلك المختص
ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الخطاب فتكون جواهر لا حقا منقوصة جوهر
عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالا آثار خارجة فيحتاج الى خصوصيات غيرها فنقل الكلام الى خصوصيات المختصات فاما ان ينسب
الى غير النماذج ويدور وينتهي المختصات هي ليست آثار للاجسام بل صور مقومة متنوعة بقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة والاول
مستقيلا في ثلث وهو الما وما وقع منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكسبية وقولهم بانها فعالة
فمن باب المسامحة بعد ما حفظوا الامر من كون الفاعل في الابداع مجبان يكون منسب الى الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بان المسمى
فصل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات وما غير ذلك من في اسطة والواهب غير ما وليس هذا ما خفي الاعلى الناقصين في الحكمة
كالاطباء والديريين والمنجيين ومن يجد وخذوم الوجه الثاني اننا لانم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء لا يجوز
ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجساد دون بعض ولو سلم ذلك لكن لانم انه يبرز منه ح ان لا يصدر عن المفارق الا آثار مختلفة
وانما يكون كل لوم يكن للاجسام وهو لبايتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الا آثار مختلفة كما يصدر عنه
الكالات المختلفة الفايضة عليها والجواب ان الاجسام بعد ان افادتها في الجمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او عمالة
خاصة وما شئت فسمه من خصوصية بها بطر علمها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالقوة امر عدي فمما وصفه
خاصة متفردة في ذات السعد فذلك الصفة لو كانت امر عارضا لكان عارضا لجمية مخصوصة وانما الكلام في خصوصية
ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امر عارضا لما خرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا في سلسل الامر ويدور فلا بد
ان يكون الخصوصية بالآخرة امر اذ اخلا في ذلك الجسم الخصوص متقد ما عليه مقومالة فاذا تحقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان
اختصاص الاجسام بعروضها واثارها ما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسباب الاختصاصات الاجسام بالعروض والآثار فيقول
الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فاسباب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورة الخاصة به بعد ان افادتها في جمية
وذلك لما اشرنا اليه من تلك الصور وجوداتها اسباب حصول الجمية المطلقة نوعا خاصا وهو بانها مقومات للانواع بمجملها
الخاصة ولعقلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يفتخرون في فصول الانواع المركبة بل البسطة
ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان
الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالها المناخرة مرتبة من مرتبة هذه المراتم فحصول الجسد للفصل والى بطلان
فيه من حصول الفصل للجسد واختصاصه بحصة من حصة يطلبها فيها الوجه الثالث ان يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة
بها يختلف نسبة الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام اثارا مخصوصة وبعضها اثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور معينة
او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كالفلاطون ومن يجد وحذوه من شياحة وعليه
مثل سقراط وانباز قلس فيثاغورس واعا ناديمون وهرمس وغيرهم من اعظم حكماء الفرس وملوك الحكماء المشرقة واساطين
الفلسفة والمخترانية حكاما روى عنهم الشيخ الامام صاحب الاشراف عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالشارع والمفاديات
وككتابه المسمى بحكمة الاشراف من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب بسائط العناصر ومركباتها رتبة في عالم القدس ومعمولة
مد بولذلك النوع ذو عناية به وهو الغاوي والمغنى المولدة في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الاعمال المختلفة في
النبات عن قوة بسطة عديمة الشعور وفيما عن نفوسنا والالكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون من يقول ان الالوان العجيبة
في البشر من رياس الطواريس انما كان لاختلاف ارجة تلك الريشة من غير ان يستند الى كل سبب وقانون مضبوط ومدبر على

ووب

ورب نوع حافظ بل هو لا الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهياتها الى تلك الارباب يقولون ان
 هذه الهيات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها ظلال لاشرافات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
 لنوع كراجه المساك مثلاً مثل الهيئة النورية في ربطهم نوعه قالوا وانجذاب الذهب الى النار في الصباح لما تبين انه ليس ضرورة
 عدم تحلا على ما ذكر في موضعه ولا القوة جذابة في النار بالخاصة فهو ايضا لا يدبر كل من صاحب النوع لطسم النار حافظ
 لصنوبرتها ولغيرها وهو الذي سماه الفرس ارد بيشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهمس
 واغافاديمون وان لم يذكر الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها الشاهدة للحقة المتكررة المبتغية على ما ضانهم ومجاهداتهم وارتضا
 الروحانية وخلصهم ابدانهم واذ فعلوا هذا فليس لنا ان بناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخرس وبطلميوس فباحكموا
 عن مشاهداتهم الحسية بالانهم الارضية حتى ان اسطوعول على ارض ابايل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب
 الارض المتجمعة في الامور الفلكية حتى ينعم غيرهم من تلامذتهم وينو عليه علوماً كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول اساطين
 الحكماء والناله في امور شاهدها بارصادهم العقلية بحسب اوتهم وديانهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة وهياتها
 ونسبها النورية وميزان افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهياتها الوضعية وغيرها ظلال لحياتها العقلية
 ونسبها النورية كما اشارنا اليه فيما مر وليس كما قال الذاب عنهم والمنعصب لهم وهو الشيخ الالهى المشائين دليل على حصر العقول في
 عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اى العلوية والمعلوية ولا يلزم ان ياخذ الافلاك في الترتيب حيث ياخذ العقول
 في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى وحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالفرع
 لتلك الاصول الاعلى يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والغضيرة من البساط والمركبات الاشرف من الاشرف والآخر من
 الآخر وعدة الفريقيين كثير كما في القرآن وما يعلم جزو ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفس لا بد وان ينالم
 بنالم ابدانها وصاحب النوع لا ينالم بنالم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان النوعية
 والنفس يحصل منها ومن البدن الكثير فيصرف في جوان هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا ثم ربطهم النوع اذا كان فيا صا
 لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال بخلاف النفس فانها مغفلة الى الاستكمال بالجمم وعلاقة الاجسام انما هي
 لنفس في جوهر النفس يستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع الجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكما ان المفارق القسبة
 بمبدئية الواجب لذات فالعلاقة الجسمية نفس له والذي بنوع الجسم وحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك
 لمن له اقل حد من الجواب انا وان ضاع ذكره اثبات هذه الصور العقلية المنضبة هذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا
 في مباحث وقد بينا عن اثبات المثل النورية الافلاطونية واحتمنا بيانها بما لا يزيد عليه الا انا لا نعلم مع ذلك ضرورة ان
 تلك الآثار انما تصل من الاجسام التي قبلنا او من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن لها مباشر لحركاتها واثارها فان الآخر
 يكون من النار والفرط من الهواء والنير من الماء والخيم من الارض في غير ذلك فلو لم يكن في هذه الاجسام الالهية والصور
 الجهرية لم يحصل تلك الآثار من الاحياء كيف الشيخ الالهى ممن قد برهن في كنهه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرفة لا يمكن
 ان يكون محركاً للاجسام على سبيل المباشرة اى الفاعلية الفيزية لحركاتها بل على نحو بعيد عن الزاولة كالعلة الغائبة المشوقة للعلة
 الفاعلية كقفس المعلم التي تحرك لاجلها نفس المعلم بدنها نفثها اليها وتشبهها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما
 لا بد لها من مباد عقلية هي غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من حركات جسمية ما هي قوى وطباع مزاولة لتحريكها على سبيل
 التحدود والانعقاد لتلايفها المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية ولحصول امر متوسط بين المفارق المحض والجسم المحض
 فلا بد ايضا في الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادى المفارقة وتنفعل في الاجسام المادية وما هي الا القوى الانطباعية او
 النفوس النباتية والحيوانية وعلى الجميع بطلان الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت **فصل** في اثبات الصور الطبيعية
 من منجى آخر وهو كونها مغفلة للمادة بانه انا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام امر غير الجواهر والجسمية مختص بذلك النوع
 مستفيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضاً او جوهراً والاول بطال لكونه مقبوماً لا يمكن ان يكون بنفسه مثل هذا المقوم يكون
 صورة كما مراد كما لا يتصور وجود المادة معزولة عن الجسمية كالتصور وجودها بدون ان يخص نوعاً من انواع الجسم فانا لا نقدر

الماضي

ان تصورهما لا يكون فلما ولا عنصر ولا حيوان ولا شجر فلا يؤخذ الجسم المطلق الا بالخاص فبقوم وجود الجسم بذلك المخصص المقوم
للجوه جوهرا لا نسب وجوده لخاص والسبب اولى بالجوهرة من السبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم
المطلق نوعا جوهرا قطعيا فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني بط بالوجدان ولا نقلا به الى غيره كما في العناصر مع بقا المادة
في الحائز على ضرب من البقاء فيكون حاله والجوهرة حال يكون صورة وهو المظن والاعتراض عليه من قبل الرواقين من وجوه من الاشياء
البحث الاول ان الاحتياج على حاجة الجسم واقفا للمادة الى المخصصة التي سميت وهما صورة بلزوم الجسم وعدم تصوخلوه
عنها بعد ان يسلم ان لها مهية وانتهى حتى ينافر في انها هل هي جواهر واعراض فان الكلام في اصلها طويل من غير ان استحال القول
لا بدل على جوهريتها واقفا للمحل البهائي القوي الوجودي ليس الجسم لا ينفك عن مقدارها وشكلها وتعينها مع عرضها فكم
بعضيتها ولا يخرج عن وحدة وكثرة والفرق بينهما عرضية وليس لافان ان يقول انها تصبح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورق
مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع بقاءها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الا مجرد انه
لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخرج الجسم عن شكله وبدا
وكذا غير ما ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصة الواجب كون المخصصة مقومة لوجوده لوجب كون
مخصصة الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التكوين والتخصيل ههنا اقوى فاحتجنا
اليه التخصيص النوع وهو اتم تحصيل اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجسد وهو ضعف تحصيله فكما سميت مخصصة الجنس هو فلا
سميت مخصصة النوع صور اذ لا يصح تقريدها وههنا الباحث مترادف على طريق الاسئلة والاجوبة ذكرها صاحب المطالب
تقصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور لا بأس بان يذكرها والا حتى يحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا قال
سؤال مخصصات الانواع تابعة للمخصص الذي هو النوع مع ان التخصيص بها جواب فيلزمكم في صور الاجسام مثله فنقول هو الحق
للمهية الجسمية ومخصصها بما ذكرتم في مخصصات الانواع من المهية النوعية في نفسها تامة في ذلك ان في الجسمية فان استدلتم
على عدم تمامية الجسم باحتياجه الى المخصصة فالانسان ايضا غير تام حاجته الى الامور المخصصة من لو فرض الانسان نوعه مختصرا
في شخصه ما احتاج الى مخرج يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج الى مخرج من كان لا بد للجسم من ان
يكون في مكان او وضع او حين في اذ افرض الانسان وحده والشجر او نوع اخر جسمي لا بد له ايضا ضرورة من كونه على وضع وجهته و
مقدار ثم اذ افرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع في المخصصة الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام
في نوع كالانسان والشجر سر لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وان كان بمنعه
مانع فهو خارجي ج هكذا ان في الجسم بعينه بما هو جسم من الامور المخصصة للنوع يعرض عن استباخا رجة وامور يتفق ولا يفهم بها
حقيقة النوع ج ما فرضتموه صور ايضا يلحق الاجسام والهيوليات باستباخا رجة فان الهيولى لا يقتضي ان يكون ما تحتها
صورة ماثية او هوائية بل لحقتها بعض هذه الصور لا صور خارجة وبوليت بمقومة لحقيقة حاملها من مقومة لوجودها
بخلاف مخصصة النوع ج كل الكلام في انكم بما ذابتم لكم ان المخصصة التي سميت وهما صور مقومة لوجود الجسم ان كان المخصص
فكذا ان في مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لا مدخل له في التقوم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود
انه يحتاج الى مخرج فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للمميز ما لم يثبتوا ان المميز فضلا عن خارجي المهية كالامور مختصة
ان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يعنى على الجواب وهو ان لواقع المادة على ضربين شرب منها ما هي كالاتي
بها المادة وبوجه البها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا او حيوانا ثم اننا افصورة النباتية ما يستكمل بها الطبيعة
الارضية صايرة بها نوعا خاصا يتت عليها الارض مخصصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيث الطبيعي
والافتد والوضع وغيرها وكذا صورة الهوائية كالنقل للدركة الحركة كمالا ثم وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم
الطبيعي بعد استعداد الاقرب واستكمال الجسم انما امر خاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يرتب عليه
ما يرتب على الاجسام عموما من الشكل والتحيز والتقدير والتكليف بالقياس المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية
خصوصا من النمو والتغذية والتأيد وهي اللزاج الحياتية من المشقة الشهوة والغضب والافراح وغيرها وهلم

ومقدار يدل
له

الى كمال لا يكون فرق كمال الجسم الطبيعي فيرتب عليه ما يرتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة مختصة به لا
 يوجب غيره والضرب الاخرينها ما هي لواحق غير كماله لا يصلح ان يكون غايات اخرة ولا متوسطة للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم
 الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والمجرد الجسمية مما ينقصها من غير ان يصير امر مخصوصا
 فهي مكثرات العدد لا محض لان الانواع وتكثيرها لا عددا لالانواع واعداد الفرس مثل تكثيرها لا عددا للجسم واعداد النبات والحيوان
 فالضرب الاول عندنا وعند المعنويين من المشائين هي المسماة بالصورة النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية
 والاولى لكونها منفردة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي يخصها هي يكون لا محذور لان
 علو نفوذ الجوهر وجودا ومحصل تجوهرها يكون جوهر لا محذور واما الثانية فلما خرها عن الانواع ولحقها بعد تمامها او كمالها
 الاضافية يكون اعراضا لكون محالها غير متحصلة القوام بها فندبر قاعلة عرشية اذا تركب امر تركيبا طبيعيا له حدة
 طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية وادرت ان يعلم حال الاخر هو جوهر امر عرض فانظر في حجة
 وجوده ومرتبته فضيلة في المعنى والحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجوده متحقق
 جوهرية لما يترتب على الآثار التي ترتب على فاقه ما ترتب على ذلك المتحقق جوهرية فاعلم ان نسبة النفوذ والعلوية و
 التقدم اليه اولى من نسبة النفوذ والمعلولية والناظر بالقياس القرينة والقرينة الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد المتحقق
 عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي او صنف من ارتباط ما بالقديم والناظر والعلوية بين جزئيه والانه يمكن نوعا
 ولا صنف الا بمجرى العمل الوهمي وان كان وجود الامر الاخر الذي لم ينتفع عندك بعد ان جوهر امر عرض اضعف من وجود ذلك
 الامر الجوهري ورتبته انقض فاعلم ان ذلك الامر مستغنى القوام عنه فيجب ان يكون هذا من اواخر الوجود عن وجود ذلك مما يحتاج
 اليه معلولا له فيكون اما مادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا الجوهر غير محتاج اليه وذلك ايضا كان نسبة غنى عنه فلم يكن
 بينهما ارتباطا وابطا ف ما طبيعي وغيره وان كان عرضا قائما بما غيره فكذلك عا د خ ل ف الم فرض ج ن ف فصل في ايراد مخرج
 ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية وهو من جهة كونها اجزاء لمهيات الاجسام الطبيعية المحصلة تقر به ان الصور اذا تبدلت
 في الاجسام يتغير تغيرها جواب ما هو فليت الصور اعراضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشيء فاقبل بتبدل
 جواب السؤال الثاني الجوهري بما هو يكون جوهر الاعراض والالكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض والبحث على نيابة عن الفناء
 الغائبين الى عرضيت كل ما جل في غيره ان من الاعراض ما يتغير تغيره جواب ما هو فان الحد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذ
 سئل عنه بما هو حسن الجواب بانحد بدا او بحدديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فقبل ان يما هو لا يجاب بانحد بد بل بان
 سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرها وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبنى منها بيت لا يجاب بانظن بل بان
 بيت ولم يحدث فيه الاجتماع وهيات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل في كون المتبدل في جوهر او عرضا
 ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيات جواهر لانها خروج عن الفطرة ولا ان تجمع الاعراض بصير جوهر بعد الانضمام وهل كان
 الثوب الذي اتخذ من الفطن الاقطنا احدثت فيه هيات بالقتل والدمج فاذا سئل بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لا يتاني ان يقر
 انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس مثاله ونظائره فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدل جوهر ما هو فتبدل الحدود ولا
 مدخل له في كون المتبدل في جوهر او عرضا فلفظ الاحتجاج بهذا الطريق **مبحث آخر** في ان الاضطلاح المذكور في رسم الجوهر
 والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر
 متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغنى عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يقوم به صورة وجوده فلا
 يوجب هذا المعنى فان ذلك يقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الباقية بخلاف ما ذكره ههنا فان الحال لا يجوز ان يكون يقوم
 حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزءا ما يحمله والمفعول من مهية المحل غير المفعول من ما هو من احواله فليس كون المحل متقوما بما
 محل فيه من الصور الا باعتبار يقوم الوجود لا حقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحمله واستغنا
 عن الاعراض هل هو مجرد التخصيص او عدم الخلوة والضرورة بان مهية المحل ناقصة الوجود يحتاج الى محمل جوهري ورجوع الى المو
 القديس الكلام في جرحا وتعديلا هذا ما للذات عن الاقدمين ان يثبت مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا

الموقف ولناخر ما عندنا من الجواب الى ان يقرر مسلكا اخر في هذا المطلب قريب لما اخذنا الى هذا المسلك استدلالا وبحشا وجوابا و
لنذكر البعث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاجاب الادهان الجبهة ثم نرجع الى ما ارادنا الله من براهنه
وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمة ووضوئه فظهر من ذلك ولا نستحي من قول الحق وان كان فيه حيد عن المشهور
فصل في ايراد منج رابع في هذا المرام وهو ان هذه الامور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار
مجرد الجسمية بل هي منها مركبة من جسم وامر اخر يحصل من مجموعها حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها
وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر او جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر الاول هو المسلم والثاني غير
مسلم فان الابيض والجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فبق هذا الابيض جوهر وهذا الحار جوهر لانها جهة
واحدة جوهر لان جميع الجهات فكذا نقول في الماء يحمل عليه ان جوهر باعتبار ان جسمه باعتبار ان صورة والماء ليس من جميع جوهر
جوهر بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل ان من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض
المذكور وعلى الحار المذكور ثم لا يخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان
اجزاء جوهر فيقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لان مركب من جوهر وعرض فاذا عرفت هذا
فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطا الاول كيف الجوهرية اذا كانت اجزاء اجزاء فكما لا يمتنع
الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمنفرد بالطبع على الشيء مقدم بالطبع على ذلك الشيء
وقد علم ان جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزائه ولا يعقل اجزائه الا بانها جوهر فيلزم ان يكون اذا عرفت
جوهرية الماء يعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت بعد هذا بالجهة ان شيئا من اجزائه جوهرية الجملة لا يصح للثاني
ان جزء الماء جوهر الا بان يثبت ان الماء من جميع وجوه جوهرية بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر
واما يمكنك ان يثبت ان الماء من جميع وجوه جوهرية اذ ثبت جوهرية احواد اجزائه فقد اثبت في هذه الجهة الشيء بالاثبات لا
بهذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نافية عن الاذنين ذكرناه بعبارة ان اذله احد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود
تأدية المعنى الى لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب ان شاء الله **فصل** في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال
بالمستبعدين الاخيرين اعلم اولاً ان من الامور المنقضة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة لها وحدة طبيعية لا اعتبارا
كالسائط الاسطيسية والركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على ما دلها من البدئية الفياض باستحقاقها التي حصلت من
تغيرات المادة وتطوراتها بعلل وقوى ثابتة من مقولتين مختلفتين لما قررنا الوحدة في جميع الثبوتات معتبرة فالمقولة الواحدة ما
جوهرية او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر والكم فليس جوهر ولا كمالا وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس ازا واحدا بل شيئين
وكيفا واما مجموعها فلا وجود لها حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مفقضة وعلة غائبة سوى علة هذا وعله فالعلة غائبة
هذا وغاية ذلك لا يخرج من حقيقة واعتبارا كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية وحدات اجتماعية وفواعل طبيعية
وغايات تصنعية لا عرضية اعتبارية ولهذا حكموا بالاشتقاق وما في حكمها كالابيض والاسود والروى والرمحي
اشبه لاحظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفسه في كل منها اثنان جسم وكيفية او جسم واصافة الى شيء لان المثلث من
ما جوهرية وعرض ما لم يكن مجموعها من مقولة اخرى ولا لها معا جزئ واحد له فصل يحصله وامنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة
واحدة من رجب تحت مقولتين وما فوقهما بالذات اللهم الا بالعرض فان الانسان ان صدق عليه حيوان وبيض و
طويل وقائم وغيرها الا ان مفهوم وجوده من جهة هذه المعاني معني الحيوان فيكون واصفا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس
واصفا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض فيكون قول الكم عليه لاجل الطول الذي تعرض له قولنا بالامر من فكذا قول الكيف
عليه لاجل عرض البياض له وهكذا جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيكون
ليس اندراج تحتها كما ندرج نوع تحت جنسه الا لا تدخل في قوام مهية الواحدية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام
ذاته من حيث هو هي انما صادتها عليه صدق عرض لا متناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري وحده
طبيعية اذ انظر هذا فنقول لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة

خاتمة

توضيح

تتم

محصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعل وهي غيرها له في موضوع فيكون جوهر واحد غير بسيط الحقيقة لأنها مفقودة من
 جسمية مشتركة في جميع الأجسام ومن أمثلتها نوعيته فلو لم يكن ذلك الأمر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة وهي الحيوان
 بل يكون هو نوعه نفسه مندرجا تحت مقولة أخرى كالكيف مثلا فلا يمكن بينهما ابتداء طبيعي واحد نوعي بل مجرد اجتماع ومثل هذا المجموع
 إذا اعتبره الفرض امر واحد لا يكون نوعا من الجواهر ولا نوعا من الكيف لأن أحد المقولات العشر الذي لم يكن له حقيقة وحدانية له
 وجود فابض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بحسب الانسان والواقع خلاف ذلك بالافتقار العقلي فيجب ان يكون للناظر جزء
 مختص جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة التوزع الى
 الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبة اليه نسبة الكمال الى النقص فكما ان مهية المعنى الجسمي تكمل بالفصل
 المقسم كل جوهر الجسمي بكل محسب وجوده بالصورة ولهذا الوجه بقها كمال الجسم وكما ان الشيء ينبغي ان يكون من جنسه لا خارجا عنه
 وكما ان الجوهر ينبغي ان يكون محصلا للجوهرية ويكون أقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له واما قلنا يجب ان يكون
 نسبتهما الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصة انما هي مباد لفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مفروض عندكم كما من
 ان الجنس الفصل ما خوذ ان في المهبئات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين والجزاء المحولة انما تكون محفوظة للحقائق في
 الذهب والخارج كما من مباحث الوجود الذهني فاذا نظر هذه المقدمات فقول اما قول من قال في احد المتحججين ان ما لا يتبدل
 يتبدل جواب ما هو جوهره وما يتبدل فهو عرض ليس مراده في اى موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض مهية كالسود
 مركبة من جنس وفصل يكون كلاهما عرضيين كاللونين وفصل البصر فاذا سئل عن السواد فاجيب بان لون قابض للبصر واذا سئل
 عن غيره من الالوان فاجيب بجواب اخر يلزم كون المتبدل فيه لجواب جوهر ايا غرضه ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع
 ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مفقودة له او غير مفقودة
 لننظر يتبدل بتبدل جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محذور وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل فبذلك
 يعلم ان صفة النار اية اى كونها محترقة داخل في قوام الجسم الناري وصفة الابيض في لبت داخل في قوام الجسم الابيض
 لتقول ان الحيوان الابيض اذا اخذ معتقدا بالابيض معتبرا معه حق يكون مجموعا من غرض ومعرض ولا يكون البياض داخل فيه
 ولا انه لا يتبدل بتبدل البياض جواب ما هو كيف البياض بحسب هذا الاخذ ان داخل نسبة نسبة الفصل بل اقول ان
 الحيوان الواحد له حد نوعي يجب ان يعرض فيه ولا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل البياض وما يجري مجراه عنه واما المناقضة
 بالسيف السرى ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وكلاهما في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات نعم الجدل
 مهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدل جواب ما هو ولا شبهة لاحد في ان نوعيته كل من النار
 والهواء والارض والماء والدر والباقوت والانسان والفرس نوعيته طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان
 منها مقومتا الوجود وما الفاعل والغاية الخارجان عن عالم العمل والضعف واثنان منها مقومتا المهية وما داخلان في ذات
 ثلثت احدهما بالآخر في الوجود من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية هي
 المسماة بالصور فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقائق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فاذا
 في هذه الانواع ثبوته يجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع
 من الاجسام مدبر عقلي وعناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكالاته هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جل عظمته واذا
 كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مباد في المواد بل يفيد هاهنا مفيد من خارج فان الاستعدادات و
 الاستعدادات ليست بامور محصلة في الخارج يتقوم بها النوع بل هي نوايع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصصا اوليا وانما
 شأنها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشأ اختلاف تلك الصور في الحقائق يرجع الى اختلاف مباديها بالمفارقة و
 اختلاف ذات الهوليات واختلاف استعداداتها فانها مقيدة كما علمت بحسب الذات على الهوليات واختلافها واختلاف
 استعداداتها انما يصح اختلاف التخصيص وانحاء المحصولات لا الحقائق انفسها والحق ان بعض وجود الكل هو الواجب القوي كما
 علمت مرارا على وفق علم النظام الا انهم الافضل والنفوس وغيرها جهات فاعلمت بكثرتها انواع الحقائق الخمسة

والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكرر بها الشخص تلك الحقائق وانحاء حصولها واعدادها
كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا واما معنى قول المتنين للصورة ان جوهر جوهر فهو ان العلم
مجاله هان واحد من اقطار الجوهر فجزؤه لا يحد بكون جوهر الا انه اقدم وجودا منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع
والعلم بكون الشيء جوهر اى يصدق الجوهرية لا يتوقف عليه على العلم بكونه حقيقة ونصرا لجزائه بل بما يحصل ذلك بدو تصور
الاجزاء تفصيلا كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذابعا لثلاثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وان مركب من هياكل صورة
هما جوهران واحد سما جوهر والاخر عرض فقول المتن ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير
صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهر اذا كان ذلك الجوهر جوهر من جميع الوجوه لا يحصل له فان جوهرية الشيء لا يكون جزئ
دون وجوبه لان الجوهر جنس لما تحت من الانواع المحصلة فيكون مقولا لهيةها ومفهوم الشيء لا ينفك عنه أصلا في اعتبار الاعيان
وجنبة من الحقائق فالجوهر جوهر باى حيثية اخذت معه وعلى اى وجه كان وما تمثله بالجسم الحار والابيض فكل جوهر على
الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لهما بالذات من افراد مقولة الكيف مجموع العرض والاعيان
ليس امر واحد حتى يكون مندرجا تحت مقولة ما نوعان لمقولين كل منهما تحت مقولة اخرى كما ذكره والكلام فيما هو جوهر بالذات
مقول عليه الجوهرية قوله ذاتا غريبا وكل ما جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على اى وجه كان من وجوهه بعدما انخفضت
فانه عن الازدواج مع غير هائل الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اى الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهر او لا فيلزم
ان يكون المركب المعلوم مستغنى القوام ذاتا ووجودا عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته وادوم وجودا من الطبع محتاجا الى العلة
يجب ان يكون اقوى ولو كان وجودا من معلولها هف واما جوهرية جوهر الجوهرية فاما تجزؤه الاخر الجوهرية فهو ايضا محتاجا
من اهل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتد عليه حال التركيب المتأخر الذي بين المادة والصورة بحيث يفسد
الطبيعة بالتركيب المتأخر الذي بين الموضوع والعرض بحيث يفسد الصفة وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتا جوهر با مستغنى
القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر وجوده الى ما يضمنه وما يضمنه انما يضمنه بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه وما
يضمنه في مرتبة اخرى ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهرية فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متأخر
والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتأخرة معا كيف ولو كان المجموع جوهر واحد له ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا
العرض وله جوهرية غير جوهرية جزءه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فتستحصل جوهرية الجوهرية لم يوجد بعد واما وجد بعد
وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا وان لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزء كان ذلك الغير متقدما
وذلك قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما من اى جوهر كان وكذا يلزم تركيب وجود وحداني من
مقولين وقد مر فاده **تحصيل عرشى** قد سبق متنا اما فادنا الله باضافته وفاض على قلبنا بسايقه في مباحث الهبة
ما يتصور منه وينكشف الصواب النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك
لما اشارنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهبة في المركبات العينية مع الصواب الخارجية والجوهر ليس بجوهر لفضله المقسم بل من لوازمه
التي بعد وغيره فجنس الجوهر وان كان مقولا للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرض خارج عن فصولها وصورها الماخوذة عنها تلك
الفصول فالصواب الطبيعية ليست مهبة جوهرية لكنها مفيد القوام للجسم الجوهرية لكنه عرض خارج اعلى انما من الاندراج
تحت احد المقولات فلبس اطرافها ونوريتها وكونها مبادى الاثار الخارجية يتحد من الالباب الفطن بعد ذكر اصول سابقته
في اواخر هذه الكتاب انها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها محصلة
ومتميزة كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل المهيئات البسيطة والمركبة حيث انه متمايز الاحاد والافراد متفاضل المراتب
والدرجات بنفسه لا بامر بخلقته وتمايز المهيئات وتفاضلها نابعة لتمايز آحاد الوجودات وافرادها وتفاضل مراتبها ودرجاتها
واما حاجة الوجودات الصورية الى الهبوط فهي ليست بحسب انفسها واما مجيها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المستقاة
عند القوم بالعوارض الشخصية من الكيف والكم والوضع والابتن وغيرها وهي من علامات الشخصيات واما الشخصيات فيكون الجوهر
لان الشخصية بنفسه وشخص الاشياء به كان وجوده بنفسه وموجود به لا يشاء به فهو شخص وشخص وشخص كما انه وجود

المخزول

موجود

ووجود

وموجود وموجد كل منهما باعتبارنا فانظر **فصل** وان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البديل لما كانت الصورة
الجسمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل مقدم على الجنس وجودهما يتبدل
المقدم يتبدل المتأخر دون العكس ولما صرح الشيخ ايضا بالعلاقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية
يحصل معها مقدار اخر واستدار اخر فيحصل معها اتصال جوهرى اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية يقوم
وجود الجسم على سبيل البديل كان الجوهر المتصل يقوم الهولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالطوبى بالقياس الى الصور
الامتدادية فان الجسم جزءه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلاثة واذ تبدل الانصا الصور يتبدل الصور الطبيعية بتبدل
الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهولى الذى يبقى نفسها ويقبل حدودا مختلفة يقومها على سبيل
البديل والشئ هذا ان كل حال عرضا كان وصورة يحتاج الى لوازم تخصه الى المحل الا ان العرض كما يقتضيه المحل في تخصه
يقتضيه نوعيته لان حقيقة حقيقة ناعية فالوضع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيتها والصورة بحقيقة يقوم
وجود محلها الذى هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محضوطة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتبها المتغيرة
صغرا وكبرا فالطوبى تحفظ شخصيتها باخفاظ نوعيته الصورة الانصا ليه فهي نوعيتها يقوم الهولى وتخصتها متقومة
بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم فاذا
تبدلت نوعيتها الى نوعيته صورة اخرى زالت الجسمية ايضا ولا الهولى لما كانت اثر بالقوة بهمة الذات والحقيقة بكيفية
تخصها مطلق الصور اما الجسم بما هو جسم فهو هبة نوعيته تقتضيه تخصها الى صورة مخصوصة زال الصورة المتخصصه بوجوب
زوالها ولا يوجب زوال خصوصيتها الصورة ولا نوعيتها زوال الهولى مادام يبقى مطلق الصور **فصل** ومن ههنا حكموا
بان الشجر اذا قطع والحجر اذا مات فقد عدم الجسم الذى كان موجودا مع الصورة النباتية والحيوانية وحدث جسم آخر بخلاف الهولى
الاولى فانها استمرت وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه منفر على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيةها وكذا لما
في مباحث المقياس ان الجنس والفصل مجموعان يجعل واحدة المركبات كما في البساط وعند اتباع الاشرافين جعل كل واحد
منهما غير جعل الاخر والزموا ذلك مع انهما من الاجزاء المحولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما دعوا ان الشجر اذا قطع زال عنه
الفصل الى النامى وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحجر اذا مات والجسم اذا انفصل وقد سمعنا ذلك ما يفي بتحقيق هذا المقام
هناك فنذكر **فصل** في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية قدمي من الاصول
ما يستفاد منه هذا المقصد الا اننا نبينه تبيننا اخر فنقول انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهولى والبعد المنبسط في الاصل
مطلقا امرافا بالفعلة ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرف والالتيام او عدم
امتناعهما اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يؤخذ الا الهولى والصورة الامتدادية
هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كك وبالحيلة مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كك لا
يكون الا في الفعل كما علمت اذا لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع وما يقتضيهما من الصور المتخالفة
الحقيقة فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما يخصه باحدى هذه الصفات ولا سابقا لهما وان لم يكن سبقا زمانيا
بل يكون سبقا بالطبع وما يضا هبه الا في العقل ومع وجود ما هذه صفة لا مقترنا باحد الخصوصيات لا مجردا عنها ولا متفقا
عليها اصلا في ان يكون الصورة الطبيعية متأخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم وتأخر لاحديهما على الا
اذا لم يكن منه ان يقوم الهولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة
البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما يستحيل ان
يقوم معنى واحد جنسي فصلا من منطقتان وليس الحال في الحساس والمحرك بالارادة للحيوان هذا الحال بل لا زمان لفصل واحد
عبرهما عنه كما بين في موضعنا في ان يقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيمنع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة
والجسم الذى يقوم الصورة الطبيعية تقويمها في الوجود غير الجسم الذى يتركب منهما وهو الذى يقوم الصورة الطبيعية بحسب الحد المهمة
وقد علمت الفرق بين المعنيتين فهذا الجسم هو معنى الثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاخر من هذه الامور

الى الجسمية
اخرى

ما

الثلاثة الهولي والصورتين تأخذ بالفعل لا يفرض فافرض كتابا أحجم بالزنجي والابيض فان اتحاد الهولي بالصورتين بالصورة لكاتب
بجسم بالحرارة في الحار وكاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال
الهولي مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد ههنا بالذات وهنا ك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر اجنبيا عن نوعها فهو اتحاد
واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امر نوعيا بعد محصله بما يلحقه لخواصه الطبيعية ذاتيا واتحاده بما يقويه نوعا خاصا تاما المتصل
والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا فانظر الجبل الكتابة ما يضاف اليه امر ايجتاج اليه الكتابة في محصله نوعا بل شخصيا
فان الانسان ما لم يتصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالياض وغيره من العوارض المناخرة فقد ثبت ان المتصل من الهولي
والجوه الامتدادى فقط وجوده كوجود الجبل في ان يتغير الى ما يملكه ومحصله نوعا من انواع الطبيعة وان لم يكن جنسا بالحقبة
فان الجبل المحض ما يكون غير تام المعنى في الذهن ولا في العين والجوه الممتد فقط وان كان المعنى تاما في الذهن لا انه ليس بالمحقيقة
في الخارج بل المنص وجوده يحتاج الى ما يحصله ويوجد نوعا كما ملا يرتب عليه اثار الوجود فوق ما يرتب على مجرد الجسم وهكذا
الى ان يتم وبكل تاما وكالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك يجب ان يحصل امر صور واحد
الصورة الطبيعية والمحصل للشي يكون اقدم وجودا وافوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدمها بالعلية
وعلى المركب من الثلاثة تقدمها بالطبع وبالهيئة وههنا شاك مشهور وهوان الهولي امر واحد فكيف اخضت لانها جسم
طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مر ايضا شبه هذا السؤال وهوان اختلاف الاجسام بالاثار اذا كان منشأه واختلاف الصور
فاسباب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها في الجسمية ونحن قد اثرا الى ما ينفع به هذا اليراد لان مبناه على العقلة عن جوية
الصورة النوعية وتقدمها في الوجود لجعل الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقه الحقيقة في الكل واما الجسم بالمعنى الذي هو محمول على
سائر الانواع الجسمية فليس هو واحدا متفقا في الكل وانه يتصل بفضول ما خوزة على الصورة ويكون كل منها بمعنى اخر واما اختلاف
تلك الصورة او الفضول فهي بذاتها وبجبهات راجعة الى مباديها الوجودية لا بصور وفضول اخرى لانها معار بسيطة غير
ملئمة من مادة وصورة وحين فصل وبالجمل فالوجود بحسب مراتب تقدمه وناخره وكما له ونفسه ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ
كل حقيقة ونعت ووصف ذاتي او عرضي ثم ان ما يختلف من الهوليات والجسميات اختلافات نوعيا اعنى اختلافات الفضول والصور
كهوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة وهولي العناصر وطبايعها النوعية فالامر فيها واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا
على تلك الطبايع الخاصة واما الهولي بما هي واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما نرى في تصور صورة بعد
صورة فباستعدادات تلحمها ويختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات والدوريات كما ينكشف في موضع انشاء الله **فصل**
في وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمية ليست اطراف ونهايات للامر لان الصور والقوى لا يجوز ان يختص في الجسم مجرد غير
منه كقطة او سطح بل يجب ان يكون سادته فيه اذا كانت محل في الجسم بما هو جسم اي نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة في حد
منه غير منقسم لاني الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود منازع عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هفت ولان من الاجسام ما لا يملك
حد خطي او نقطي كالكرة وشبابهما والجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطة ولا خط كالقطب المحور ما لم يتحرك فلو كان وجود
القوة المحركة في تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين وهذا منتهى فبقى ان وجودها ليس امر غير
منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعبرين فاذا كان الجسم امر
لا يبعد ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجري مجرىهما والا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالقوة
وامثالها فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجسمية ههنا هذه الامور بالعرض وليست مفارقة للقوى والصور للوضع والمقدار وما يجري
مجريهما من الجسم كفانها للسواد والحركة وما تشابههما اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم
وما يقويه فانه يرتفع بارتفاعها الجسم ما يقويه ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة فلماذا لا يؤثر مثل هذه الامور في
القوى والصور والاعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها بوجوب ارتفاع ما يؤثر فيه ولا ترى
اذا اعدم المقدار والوضع والشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه او العرض الموجودة فيه واذا اعدم نصف المقدار
عدم نصف السواد ولا كل السواد مع غيره كالحركة فليس ان اعدم السواد عدم الحركة ولا اعدم نصفه عدم نصفها

تسلك عرشي وما يجب ان يعلم بهذا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عن الانقسام كالعدد او عن قبول الانقسام كما
 لزمان والمعاد فان حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لا امر بوجه الانقسام اليها وحقيقة الزمان
 كما هي نفس الاتصال المتجدد الغير الفار وحقيقة المقدر نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء تقا
 الانقسام سواء بنا فيها او بما معها من جهة واحدة والا كان عددا فالاول كالواجب الوجود وكالعقول وكفرض جهة
 الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص فالعناك والحجون مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام
 بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقضا وجهه نفسه او عقليتها بها لا تقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل
 وهي الجهة النهائية التي بها يكون تاما فالعناك من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح ان يصير فلكين اي نفس النفس انفية
 والحجون بما هو حجون لا يصلح ان يصير حجونين اعني اذا بين وانما جسمية كل منهما قابلة ان يصير جسمين لان مجزئ الجسمية
 لا يصير شيئا في الحقيقة لانه لا واحد كما علمت عن قبول الكثرة وتماها عن النقض ومنه يعلم ان الجسم بما هو جسم مجزئ
 واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جهتين قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب عليتها احد الجهتين
 على الاخرى فكلما كانت اقل مرتبة واشد الصافا بالجسمية واقر درجة الى المادة الاولى والبعيد وجودا عن وجود الفاعل الاول
 فهي اقبل للكثرة والانقسام والبعيد تمام وكلما كانت عكس هذه الاوضاع علمها غلب في اقبل للوحدة واقر الى التمام ومنع
 قبول الخزن والانقسام والصنوعا للصورة المجردة عن الابعاد والاجرام وكذا حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها البعد عن الوحدة
 والتمامة من بعض فان السواد والبياض ليسا ككرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وقامته بحسب الواقع واما فيهما
 فليس شيء من الوحدة والتمامة الا بحسب المقايسة والاعتبار فالوجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه وقامه
 موجود في كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد والبياض واما القوى
 الجسمية فان كان لها تمام ومعنى نال على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزائها في اجزاء الجسم فالنفس حيث
 انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها الشريف من اجزاء الجسم كالقلب والدماغ والحس من اجزائها في
 الحس من اجزائه كالعقل والعجز هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن واما اذا اعتبر اجزائه المتشابهة المقدرات فلا بد ان اجزائها
 من النفس الاقوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابهة وكانها هي المماسة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدأ اول الحركة
 هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض واما هو كالاتي للطبيعة وهو المبدأ فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام
 ذوات النفوس وهي البسائط صورة نوعية مبدأ فصل اجزائه المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها
 حكم سائر القوى الكيفية واما النفس من حيث انها امر في نفسها تاما الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة في
 اوتدبيره فليست هي ذات مجزئة من هذه الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توحد
 الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامها فاشبه حال النفس بامر مركب من
 مادة وصورة او حيون متالف من بدن ونفس لانها ذات جهميتين احدهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعية
 والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فمذلل حال النفوس المجردة الذوات واما غير هاتين الوحدة فيها ضعيفة مغلوقة كالنباتات
 وديجور كالحيات اذ اجزئ يقسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة محركة حاسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعني بعض
 الاشياء قوة نامية يظهر فعلها عند النفس **فصل** في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكائيات قد علمت مما سبق من بعض الاشياء
 القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة والنظر والبحث في ثلاثتها الى اثبات السبب الفاعل للانقسام
 وستقف فيما يورد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية وما سببا قاصدا لوجود الكائيات التي هي
 تحت السماوات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من ذنك السببين المفارقين فظن من غير حاجة الى سببين
 مفارقين لكانت سبيلها ان يبقى وبدوم وكانت على تمامها اللان في اول تكونها فكان اولها عن اخرها ولكن لما كان قوامها
 من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولى وكل مادة لكونها قوة قابلة فان شأنها
 ان يوجد لها هذه الصورة وضدها صا لكل واحد من هذه الاجسام حتى واستيتها بصورتها واستيتها بالذات فاذ لم

وكلية الجسم

بحسب صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي له جوهره ان يتغير ويوجد لها وجود مضاف لوجود الذي كان لها واذا كان لا يمكن ان يتغير
هذا المحققان معا في وقت واحد لا يمكن ان يتصور المادة بصورة متضادة في زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا
العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب بغير ايها كما استعمل وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان وجود
لفاعل يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لان من النواع المتأخرة على سبيل الفرض وكاننا نجدها في المادة على سبيل
الابداع مستحيلا اذ هي غير متناهية بل متعصية لوجود صورته من معاضد اغل تلك الكثرة فتقدر بلطف حكمت حركة دورية و
زمانا غير منبث ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولم ضرورة ان يوفي هذه الى مدة وذلك الى مدة فيوجد هذه ويبقى في ما يحفظ
الوجود ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفتي وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر ولا بقاؤه
اولى من بقاء الاخر فلكل منهما فسط من الوجود والبقاء وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر ويكون عند
شيء ما الغير وعند غيره شيء ما له فكل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى صاحب العدل في هذا ان تؤخذ مادته ففعل ذلك ولذلك
ان تؤخذ مادته ففعل هذا وتتغلب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفيق العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد
دائما على انه واحد بالشخص كقول شعرا ازان سر آمد اين كاخ دلاوين كچون جاكرم كرمي كويديت خيبر نجعل بقاء الدهر على
ان واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان الذي بها وجود في هذا العالم فان لكل منها واحدة كوحدة الجنس
وكل باق بالمعنى بالعدد فيحتاج ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص في ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص
اخر من غير ان يتلف فيقوم مقام الاشخاص السابقة اشخاص اخر ايضا مع ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله واما
فصل في الاشارة الى الصور الاول وما بعدهما والى بقاء الفاسدات منها ان من الصور ما هي اسطقتا ومنها ما هي كائنة
عن اختلافها فمن هذه ما هي عن اختلاف اكثر تركيبا ومنها ما هي اختلاف اقل تركيبا واما الاسطقتا فان المتلف المتلف لكل واحد
منها هو من خارج فقط اذ كان لا ضل في جملة جسيمه واما الكائن عن امتزاج اقل تركيبا فان المضادات التي فيه سيرة وقواها
منكسرة ضعيفة فلذلك صاد المضاد المضاد في ذاته ضعيفا قليل النابذ لا يتلفه الا بالفسد من خارج فضا المفسد ايضا
من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاف اكثر تركيبا فبكثر المضادات فيه وتركيبها يكون تضاد الخفايا
فيه اظهر واقرى المضادات فيه قوية وايضا لما كان حصولها من اجزاء وتباين غير متشابهة لم يمنع ان يكون منها تضاد وتفا
فيكون المضاد المتلف من خارج جسيم ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحمل من البقاء فبذلك دائما
مثل الماء والحجارة فان هذين وما جاسنهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرها من النبات والحيوان فانها تتحلل من اشياء
متضادة لها من داخل واشياء متضادة لها من خارج فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق بعناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطى
قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسيمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يتجذب الى جسيم اخر يتصل به
فيخلع عن ذلك الجسيم صورته التي كانت له وبكسوة صورة هذا الجسيم بعينه فجعلت في هذه الاجسام صورها قوى اخرى هي الغاذية
وما يجدها ويعينها حتى صا كل جسيم من هذه الاجسام يجذب الى نفسه شيئا ما مضاد اليه فيفسخ عنده تلك الضد به ويقبله
بذاته وبكسوة الصورة التي هو متلبس بها الى ان يفقد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسيم ما لا يمكن للقوة الجارية
ان يرد مثله فينلف فهذا الوجه يحفظ الاجسام من التلف الداخل واما انخفاض الجسيم من التلف الخارج فبالاات جعلت بعضها
فيه كقوة الفسوخ في النبات فيخرج الاوراق للصيانة عن الجرح والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها
من خارج جسيم متصل كان او غير متصل اما المتصل فكما لاوراق للنباتات وكالشعور والمخالب للاطفال والانياب للحيوانات
واما المنفصل فكما لاالبسة والاث الحروب للانسان وكاليوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا
يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاجتنب في ان يقوم مقام ما تلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الموقو
اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد ليحفظها واما ما شاء
النوع في لها القوة المولدة ولها ايضا اخوادم ومعينات ليس هذه مقام تفصيلها وموعدها مباحثها عن ذي قبل انشاء الله الحكيم
الفصل الخامس في ان وجود الاجسام الطبيعية ليس على سبيل التجرد والانقضاء والمحدث الاستمرار في غير

الاولى

والا

الاولى

دوام ولا بقاء وكما قد احكمنا ببيان هذا المطلب ونحننا برعانه وسهلتنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا
 في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة التي هي اعمدة البرزخ
 للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل اثبات الحركة في الجوهر والذات عن
 الاشتداد والجوهر في الجوهر المادية لكننا نريد ان نذكر ههنا عظم آخر من الكلام في زيادة توضيح وتأكيده لهذا المرام الذي فيه
 غرابه عما ارتكبه اذهان المجاهر وحيد عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة كما هي توجب القبول بقدم الاجسام سيما الافلاك
 والكواكب كليات العناصر فلاجل ذلك اسأوا الظن باعظم الحكماء السابقين ففسوا اليهم القول بتعدد الافلاك ونحوها نعم
 هذا الظن يتوجه الى ما خفيهم لفصولنا نظارهم وعدم صفاء ضمائرهم وخواطرهم كل الصفاء فالذي وصل اليه من ماثورات كلامهم
 خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من ان مذاهبهم قدم العالم وتعدد الافلاك كما سطلع عليه من افواههم سنذكرها في هذه
 الفصول **فصل** في المعنى عرسية قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك وتسيير الكواكب جريان العالم
 على ما هو به مما الغرض به ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والابداع جود الباري ودمته وايصال كل شيء الى
 كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته ومنه وابلغ السافل الى العالى وتصوير كل مادة بصورتها اللابقة بها وتصويرها افضل
 ما يتصور في حقها فكما ان بلوغ المحرك الطبيعي الحيزه سكونه وكذا بلوغ الطبيعة الى القوة النفسانية غايتها فكذلك بلوغ النفس الى
 درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كل ان الباري نهاية العقل بمادونه فعند ذلك الراحة الدائمة والطمانينة الثابتة
 والخير العظيم وهذا هو الغرض الاقصى في بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والاجرام وسائر الاسما لان والافلاك
 وفي انزال الملائكة والرسول عليهم السلام من السماء بالكتب والوحى الالهي اعني ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا فيزول الشر
 والنقص ويعد الى ما بدئ منه فيصير لاحقا آخره باو له وعاطفا بنهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقه ويرتفع عالم الكون
 والنشأ ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى وينجح الشر واهله ويفرض الكفر وخرابه ويبطل الباطل ويحقق الحق بكلماته فهذا
 هو الغرض الاقصى والمعرفة العظمى فظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة للتدوير والفساد ولا حظ لها
 من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذي يمت به الا المطهرين **سرا** اخر في تالشي عالم الطبيعة
 وتدويره وفنائته ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان المبشجة والروائح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة كلها الموقوفة
 في الطبيعة من فاضة النفس عليها باذن الله سبحانه فاليها مساقها ومعادها ولاجل ذلك ترى نفوسنا تنزع تلك الصور عن مواضعها
 اليها بقواها الحسية ويتصرف فيها بشاء بقوتها المنصرفه والمختلة فكل ما في الطبيعة من في النفس تنزل اليها غير ان الطبيعة
 شوشها وكدرتها امامان جنبها واختلطت بها اذ كانت دورها في الرتبة وقد مر بيان ان الوجود الجسماني مزيج بالاعدام وبخلط
 لبته بالفساد وصفاء بالكدر ورفعت تلك الثوابت المذكورة شرا وبالا لما كانت معوقة للخيرات وحصلت من ذلك الا
 المضادة المخالفة بعضها البعض من الشرود والتناقض والافاق والمخن وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو مجلج عالم
 الكون والنشأ وعالم النضاسوا كان على غنى الاتصال كعالم الافلاك وعلى غنى الانفصال الانفكاكي كعالم الاسطقسات
 والمركبات وكل كمال ولد في هذا العالم فاصله في عالم اخر وهو هناك على وجهه اتم وافوق اشد واعلى والذوا صفي وكيف
 يتوهم منوه ان اللذات والخبرات موجودة في المحل الناقص ومعدومة في المحل الفاضل واذا كان الامر كما وصفناه فكل شيء يعود
 الى اصله وكل ناقص يتوجه ويرجع الى كماله وكل سعيد يتركب الى اهله مسرورا وكل شقي يتعذب مدة بشقائه ويتبدل عليه
 جلود فضج بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوى الى مقرة في الحميم فاما من طغى واثرت الجحوة الدنيا فان الجحيم هو الماوى
 واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى **سرا** اخر قد انكشف لك عما شددنا عليك شيئا
 واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية ما يتلشى ويضمحل شيئا فشيئا ولو نظرت الى احوال
 نفسك وكل ذي نفس ظهر لك ان شان ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تدرب وتبدل وتكمل
 فانها وصفاتها على التدريج في خدمة النفس وطاعة الامر الاعلى وهكذا شان كل سافل بالنسبة الى العالم واداب كل فرع
 بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته ثم لو تأملت قليلا لوجدت ان النفس التي وقعت لها ادنى ارتفاع عن

هذه

مقام الطبيعة ودورها في كونها راضية في الكون مع الطبيعة ولا شاح في الموضع اليها لانها مجبولة في حجة البقاء والنقاء
على ان الحوادث ولو لم يكن ذلك مقتضى غير كذا كان كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية بشيء ان يكون
نوعه وساطان بل قد يبرأ منه وهذا يتركز في حيلة كل ذي عقل اعني الارضاء الى مرتبة العقل واشتياؤها اليه كثر
من اشتياؤها الى مرتبة الحس والطبيعة وسائر الاشياء الدنية والتهورات الحسية ان لم يبقها عائق ولم يخرجها عن غيظها
الاصلية الى فطرة الطبيعة وما دورها فان كانت النفس سليمة الفطر غير مريضة كان شرفها الى ما فوقها اذ كانت معاني
الامور اشبه اليها كما ان سفسافها ونفاسها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دائمة في طلب البقاء كارهة من التحد
والزوال والبلى كما علمت ليس من صفاتها الطبيعة وهو من صفات العقل فهذا الاجتهاد الغير في اذا وصلت الى مرادها هو
مقام العقل فخلت عن الطبيعة واتخذت بالعقل وقد علمت ايضا فيما مضى صحة اتخاذ النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت
عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لان هذا من يخفف القول كما مر بانه غير مرة فاذا ارتفعت النفس
عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودرت لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولا جل ان
قوام الطبيعة بالنفس وكانها كانت تحس بالفناء والاضحلال دون النفس صارت جذابة للنفس اليها ومتروقة في غيظها
بينها وبين مقتضاها وطباعتها واتصالها بالعقل فاذن بطل ويضحل وهذا ايضا الحكمة ومصلحة من الله في اشغال النفس
من الزمان لتدبيره الى الطبيعة الى ان يقضى الله امره ان كان مغفلا فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من عللة الفاسدة ان جميع عالم
الطبيعة وانما لك **وهو كسر في تعليم** ذلك ان تقول لوجوب الدور والفناء للطبيعة وكيف لا يلحق بمنزلة النفس
كما لا يلحق النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان الذي لذلك فهو ان النفس حيث كانت حيث
لا توافر حجة ذاتها كما انها جوهرة على ثابت القوة وتحتفلها بالطبيعة ونسبها اليها جوهرة متجددة غير ثابت وهما ان
الجهتان كما يشيران بكون احدهما مقوم للنفس داخل في قوامها الا انها المجتهدة العالمة والاخرى لاحد الذات هي الحسية
الساقطة المضاف الى امره فاذا سقطت عنها هذا الاضافات رجعت الى صفاتها الاصلية وحزها العنقلى واما الطبيعة
فهى سارية في فناءها وبها نشأة عن عالم البقاء والصور تتخلص في حال التجدد والصور وهي لا تخرج عن الامور العقلية غير
عارف بها ولا مشاغلها فلا يكفى اللحق بعالم البقاء وبما فيها من كنه العقلية النوعية فحكمها بحكم سائر المعاني النوعية
والكلية الطبيعية لا وجود لها استغنى الا بما يقوم بها وجودها ومحصلها شخصيا فهي ايضا مستغنى عن كونها الكون فهو **الكون**
متجدد والوجود والبقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا تشعر لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل فلا يدوم وايضا
يمكن بقاؤها الا بالنفس كما وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها ومعها بل يرتقى عنها وتخلعها لانها محنة وعذاب لها وانما العظم
النفس اليها ولبت بها لعمري ونقصا اعزها في النشأة الاولى وخطة صدرتها في سكر الوجود ولول الولاة فاستوى
الواقع في موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها الفنايص والعيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرائم فيخرج عند ذلك عن السجن
الطبيعي ثم ان مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت لم يبق مغلق باب
ولا ايضا حاجة الى السجن بعد خروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادق عليه السلام لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول
الله الله فاذن ذلك وجب الحكمة الالهية والسنة الواجبة زوال الطبيعة وتلاشيها ودورها واضمحلالها فثبت بالبرهان
الصريح ان ذوات الطبيعة ودورها الاجسام امر ممكن وجب الحكمة وان الطبيعة سواء كانت سموية اراضية اذا استحال وهبت
تخلت النفس وتخراب البيت وتخلت كما قال سبحانه اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت والغشايا
فيها وتخلت فان انشطار السماء اشارة الى ذهاب طبيعتها عندها ما رجعت فغشاها الى بارئها واذنت واعياها وهو مفاد قوله
يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي **فصل** في اثبات ان كل تحر
جسم كان او طبيعة او نفسا سيؤول الى فناء كل شيء هالك الا وجهه كائن في القرآن ووافقه البرهان واعلم ان البارئ جل
ذكره فاعلم كل شيء وقد مر في سباحة العلل والمعلولات واحكامها ان الغاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بوجوه صحيحة
قوية لاحاجة الى اعدادها ههنا الحصول الفناء عنها بالرجوع الى ما هناك لم يكن له قلب متوقفا بالمجاهة انه جل مجدده

منه الوصلة والاتحاد لا نقول ان كل ميل او شوق جلي من كونه قوة ذات الشيء فغنى ارتكازه فيها هو ان يمكن لها بحسب حصول
ما ميل ويشاق اليه اذ اخل وطبعه الامناع عن هويته ذات الشيء ثم ان الخلف عن مقتضى ذات الشيء لما منع والحرام عنه لا يكون
الا في عالم الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا بوجوه بعض اشخاص النوع المعروفة بما يقصد بحسب نيتها الاولى من جهة خصوص
هوايتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبيعتها النوعية فانها ايضا منسوبة الى غاياتها واما ما ارتفع عن الكون فالكل
منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما به وبطلبه واذا ثبت هذا فقولنا الفاعل يجوز ان يكون المطلوب اثر انسياكا
او القرب من المطمذ فوع بان هذه الامور ان ارد بها نفس المعاني الاضافية فليس من المطالبات الصحيحة اذ لا وجود لها استقلا لا
سما في الذوات العالقة وكذا ان ارد بها امر عرضي كالعرض اخر تبينه من ان يكون غايته ذاتية لا مجوزي فان غايته الشيء المطلوب
يجب ان يكون اعلى واشرف منه والجوهر اعم جوهر كان اشرف من العرض فلو كان كذلك لم يكن شيء واحد شريفا وخسفا معا من جهة
واحدة كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العريضة الكلية قلنا
ذلك على تقدير صحة لا يضرنا لان الكلام عائد اليه ان مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غايته المعبر والنظام الذي اتم ولا اشرف منه
او يكون فوقه كمال اتم خيرة واشرف وجودا واعلى رتبة فعلى الاول يلزم المطر وعلى الثاني يتحقق له غايته اخرى يقتضى ذلك الشيء بحسب
جبلته طلبه والاتجاه اليه لما من انما من موجود سوى الواجب اليه من اجل ذكره الاولى غايته مطلوبة فوقه والكلام جاز في غايته غايته
وهكذا الى ان يدور وينسل او يقتضي الى غايته فصولا غايته فوفها وهو الباري غايته الكل وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد
ثبتت وتحقق انه لا فليهم سواء واليه يرجع الامر كله فثبت ان الشئ به ملكوت كل شئ واليه ترجعون حكمته مشرقية كل هو
سواء كانت واجبه او ممكنة ولا بد لها من لوازم عقلية وفرعات مع البلية كالشئبة والمعلومية والموجودة وخصوصا
الهوية التي اصل الهويات ومنبع كل انبئة وجود ومفشا كل مفهوم ومهبة فاذا الذات لا الهية لها اشعة وانوارا واضوا وانوار كيف
والوجود كله من شروق نوره وبقا ظهوره وتلك الاضواء والانوار ما هي اجزها لافلا سفة بالعقول الفضالة والمشاوون وهم
اصحاب العلم الاول سموها بالصورة العلية القائمة بذاتها ثم والافلا طوبون وشيعتهم بالمثل النورية والصورة الالهية حموي
المتكلمين بالصفات القدسية والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء والاعيان الثابتة وكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة
كيف تفارق اصلها ومنبعها ورفا رفته وجودا لم يكن اشعة ومثال هذا في الشاهد اشعة شمس على المر المحسوس والله المثل الاعلى
في السموات والارضين الاشعة من فراقها وهوان اشعة شمس العقل احياء ناطقة واشعة شمس الحسن انوار لغبرها الالهامها ولهذا انها غير
احياء ولا فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها انشاع عقل المبدءها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها انبئة وضعيتها بامر
فان هذا من تلك **فصل** في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم السلام والحكماء اعلم ان ما ذكرناه ووضحنا
سابقا لاحقا من حدوث العالم مجمعة من السما وما فيها والارض وما عليها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل
والشرائع الحقة وجميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة لان قاطبة اهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لم يدعوا واحدا
واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه ولا نرى ان اد بان الانبياء حكماء الاولين
صلوات الله عليهم ورحمتهم وانباء واحد لا خلاف بفعل منهم بينهم في شئ من اصول المعاد واحوال المبدء والمعاد ومن لم يكن
دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس حكمته في شئ ولا بعد من الحكماء من ليس له قدم واسخ في معرفة الحقائق والحكمة من اعظم مواهب
والخير الالهية واشرف الدخاير والسعادات للفصل الانسانية وبها قيام العلوى واستحاجات جميع الموجودات ومن اعظم البلاد
والروية الاعراض عنها والجود لها كما قال هم ومن عرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحسره يوم القيمة اعلى الآخرة وقوله كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم ان الظن باعظم الحكماء واساطيرهم حسبا وجدنا من كلامهم
واتارهم وقد انقضت افاضل كل عصر و زمان على فضلهم وبقدرهم وشهدت امثال كل طائفة بزهديهم وصفاء ضمائرهم و
انخلاصهم عن الحق وتجردهم عن الدنيا وجوعهم الى الماوى وشبهتهم بالمبادئ وتخلصهم باخلاص الباري انهم منفقون على اعتقاد
حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه واملاكه وبباطله ومركباته الا ان هذه المسئلة لغاية غرضها لم يكن لغبر
من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيرها وفيها على وجه يسلم عن الشائض والاضحاف عن القواعد العقلية ولعمرك ان اصفا

خارج هو

ايضا هو

فقد

التي

الحق في هذه المسئلة وامثالها مع التزام القواعد الحكيم والمحافظة على توحيد الباري وتقدس عن وصمة المغير والتكبر من قصوى من
القوة النظرية الجاورة للقوة القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين دالة على انهم قد صالوا
الحق في هذه المسئلة شاعرة بانهم واضوا اهل السفارة الالهية في حدوث العالم ودوره واعلم ان اساطين الحكمة المعبر عن
طائفة ثمانية ثلثة من المظلمين نالوا انكسارها من اغانا ذنبون ومن اليونانيين خمسة اساذ فلسوفيا غورس وسقراط وافلاطون
وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم واشركنا الله في صالح دعائهم وبركاتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم
الربوبية في القلوب لسببهم وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا مناهجين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الآخرة ف هؤلاء بسبب الحكمة
المطابقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكماء بل كل واحد منهم بسبب الصناعة او سيرة من السيرة مثل بقراط الطبيب وابرس
الشاعر وارشميدس المهندس وديمقريطس الطبيعي ويزواسف النجم ولكل من هؤلاء الحفنة كلام كثير من انواع العلوم فمن ذكرنا
وصل اليها في حدوث العالم الجمالي من كلمات هذه الاساطين الحفنة اليونانيين والثلثة من المظلمين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم
الذين كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاصول والمبادئ والاباء وغيرهم كالعيال لهم ذلك انهم
كانوا مقسبين نور الحكمة من مشكاة النبوة ولا خلاف لاحد منهم في اصول المعارف وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية البار
واحاطة علمه بالاشياء كيف هو وكيفيته صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادئ الاولى ما هي وكيفية ان المعاد ما هو
كيف هو وبهاء النفس وبها القيمة وانما انشا القول بقدوم العالم بعدهم لاجل تحريف الحكمة والعدول عن سبيلهم وقلة التدبر في
كلامهم وقصور الفهم عن بلوغ راسم ففهم نال المظلم وهو اول من تقلب بمطلبه بعدما قدم اليها من مصر وهو شيخ كبير له حكمه
قال ان للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هو بة وانما يدرك من جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء ثم قال ان القول
الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شئ مسبوع فابدى الله ابداع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو حفظ واذا كان
هو حفظ فلن يبق حجة وجهته حتى يكون هو والصورة او حيث وحيث حتى يكون هو وصورة والوحدة الحاصلة بنا في هذين
الوجهين والابداع تاثير التثبي ما ليس بشئ واذا كان هو مؤيد الايات فالناثي من شئ متفاد فلو ليس الاشياء لا يحتاج
ان يكون عنده صورة الايس بالايية قال لكنه عنده الغرض الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعثت منه كل صورة
موجودة في العالم على المثال في الغرض الاول وهو محل الصور ومنع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا
وفي ذات الغرض صورة ومثال عنه انتهى قول كلام هذا الفيلسوف ما استفاد منه اشياء شريفة منها انه تعالى ولا
ولا شئ معه شئ معه وسبكون ولا يمتقي معه كما في قوله تعالى ان الملك اليوم لله الواحد القهار ومنها ان الاثر انصار عنه تع وجود الاشياء
وايكنها الامم هي بها وعلم من قوله هو مؤيد الايات ان الوجود الممكن يجعل من جعلها بسيطا وقد علمت ابتداء كثير من
المقاصد التي منها حدث الطبايع عليه ومنها ان العالم العقلي بكملة جوهر واحد نشأ من الواجب بحجبه واحدة ومع وحدانية
صور الاشياء وهو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالغرض الاول وفي لسان الشريعة بالعلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التي
لو ذكرناها لظال الكلام من العجب ان نقل عنه ان اصل الموجودات الماء قال الماء قابل لكل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها
من السماء والارض ولا يبعث ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحاني المتناهي
لقوله تعالى وكان عرشه على الماء ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس المظلم في وحدانية مثل راي تاليس لان في كلامه يقول
ونحو ذلك يؤهم ان في تجسيم الاله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكى انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون
في غيرهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلون عندهم بمعنى عدم الثبات العالي الى السافل اذا كان مفارقا محضا والحركة
عبارة عن الفاعلية اي لايجاد التدريج وعن الوجود بعد العدم وحكي عنه فرغوريوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد
موضوع لكل لانها بة له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمية اقوال لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول وغيره
بالجسم لان فاعله ومقومه وصورة لا بعد ان يكون عني بالجوهر الاول المفقونة ذاتها من الجوهر الامتدادى مطلقا وهي المبدئية
القابلة للكينات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال حسبما يكتسبها من الفاعل الاول الغير المتناهي في الفعل وحكي
عنه ان الاشياء كانت ثم ان العقل ربها ترتبها على احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط

ولا شئ معه

جميع

واحدة

متاخر

ثم من محرك ومن ساكن ومن مستقيم وحركة ومن دائرة ومن افلاك من حركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بمنزلة
الترتيب مظهر لما في الجسم الاول من الموجودات ويحكي عنه ان الرب هو الطبيعة وربما يقول الرب هو الباري فقلت قد علم من كلامه
الذي اسلفنا ذكرها وجهه ما ذكره فندرك ان تدرك غوره ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انما كانت لها كيوونة عقلية قبل
هذه الاكوان الطبيعية ومن هؤلاء انكسما من المثلث المعروف بالحكمة المذكور بالخبر كان يقول ان هذا العالم يدور ويدخله انفسا
ومن انفس تلك العوالم وثقلها ونسبة اليها نسبة الفطر الى اللب الفشر يري قال وانما اثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل
نور ذلك العالم والاثبات طريقة عين وبقي ثبانه الى ان يصغر جزؤه المخرج جزؤها المختلط فاذا صغى الجزآن عند ذلك دثرت
اجزاء هذا العالم وفندت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس المكنة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكن ولا
سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع ضد كانت صورته في علم الاول فالصور عنه بل انما يندع قال ابداع الواحد
بوحدة اندسه صورة الغصن ثم العقل انبعث عنها مبدعه الباري فربما الغصن العقل الوان الصور وعلى قدر ما فيها من طبقات
الانوار واصناف الآثار وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعه واحدة كما يحدث الصورة في المرآة الصفيحة بلا زمان ولا
ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا يحمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب زمان فحدثت تلك الصور في ما على الترتيب انشئ
اقول قد علم من كلامه ان مذهب دثور هذا العالم وفساده وتفاده واحتماله وفناءه وظهر من كلامه ايضا ان علومه متعبد
قائمة بذاته من غير لزوم تكثر صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهوى التي شاعتها القوة والاستعداد وقبول الغير والتجدي
لصلا الاجسام صورة بعد صورة ومن عظماء الحكماء وكبرائها انما ابداع فلس وهو من الحق المشهورة من رؤساء يونان كان في زمن بلود
البنى عليه السلام ونفى العلم منه واختلف الى الغصن الحكيم وانفس من الحكمة ثم عاد الى يونان فنقل عنه انه قال ان العالم مركب من
الاسطقسات الاربع وانه ليس وانهما شئان ايسر عنهما وان الاشياء كانت بعضها بعضا بطل الكون والفسا والاشياء والقوى
اقول ولكل قوليه وجهه اشترى اليه في مسائل اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصريه مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر
فيها على وجهه على اشرف من ما يوجد في السقليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين ولما ذهب الكون فليس معناه ما فهمه
الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلاً صورة مائية بالفعل الا انها اخفيت عن الابصار واستبطنت وبطلت عن فعلها من
التبريد والترطيب غيرهما وكذلك الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدراً واعظم علماً من ان يذهب اليه مثل هذا الرأي بل
المراد شئ اخر موزيد قد اذاع عن فهم الجاهل من الناس مما قال انما ابداع فلس في امر العالم ان يبقى هذا العالم على الوجه الذي علمناه من
الغوص التي تثبت بالطبايع والارواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستغيث في اخر الامر الى النفس الكلية فيضرع هي العقل
ويضرع العقل الى الباري فيضرع الباري الى العقل ويضرع العقل الى النفس فيضرع النفس الى هذا العالم بكل نوره فيضرع
الاشياء الجنية وتشترى الارض والعالم بتوردها حتى تغاير الجزئيات الكليات فتتخلص من الشبكة فتصل بكلياتها وتستقر على ما
مستورة محبوبة ومن لم يجعل الله له نوراً ذاك من نور انشئ ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره
بكله اذ قد بين البرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجنية متفونة بالنفس كما نص على المعلم الاول
في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يشترى ان الارض ذات حيوة ونفس فيستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية
الى باريها حسب ما ورد في الشرايع الالهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراشعون من هذه الحركة
الرجوعية التي للمكونات الى الله تعالى بسبب انكسار جيلها من النشوء الى الخلق والوجه الى العاينة وثبوت معاد الخلاق الى المبدأ
الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى لا فلاك ولا ملاك وبقاء الواحد القهار ومن هؤلاء فيثاغورس كان في زمن سقراط
قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المستبين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعى انه شاهد العوالم بحسبه
وحده وبلغ في الرياضة والتصفيه الى ان سمع صفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئاً فظن ان
من حركاتها ولا دأب شيئاً ابهى من صورها وهبائها وقوله في الالهيات ومبادئ الموجودات وانها هي العدد معروف
عند الفلاس ونحوه قد وجدنا قوله ان المبادئ هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بعلمه الوحدة وكل ما هو بعد عن
الوحدة فهو انفس واخر وكل ما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قبل لم قلت بابطال العالم قال لا ينبغي ان يبلغ العلم

التي من اجلها كان فاذاليتها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة وكأنه مستفاد من معدن النوح والنوبة
ضدد على منشا حدث العالم وعلة زواله ودوره وكذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كالمظهر من كلام انبساط فلس وكان فينا غورس
يقول ان هذا العالم يشتمل على مقدار كبير من الخير لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم اربع اشرف واحسن من ان يصل الوصف
الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنظر وصف ما فيها من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقا
بعدها في الفناء والدور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير
منقطعة اقول كلامه صحيح في ان هذا العالم قابل للفناء والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذا فابعداؤه من عدم
وانتهائه الى عدم ثم ما يدل على ان فينا غورس في هذا الحدث العالم انه كان حربوس وديون الشاعر من ابعين له على راي في المبدع
والمبدع وانما فالالباري تعبد العقل والنفس فقه واحدة ثم ابداع جميع ما تحتها بنسبها متديجا وبدو ما ابداعها
لا يمتنان ولا يجوز عليهما الفناء والدور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدور والفناء لانه يندرج تحت الحصول متجدد الكون
والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا وينعدم كل حركة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي
على العقل فما باقيا ببقاء الله لانها مطمونة تحت طوارق الجبروت واما جهة النفس المقيمة التي على الطبع فهي ايضا اثر فانية
من كان يحق ومنه ولا السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكم العارف الزاهد من اهل تشبه كان قد اقتبس الحكمة من فينا غورس ورسلا
واقص من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا
واغترل الى الجبل وقام في غايته وهي الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فتوروا عليه الفاقة والحجاء
ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان عليه تعه وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية
ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها كانت منهاهية فالزم عليك ان يقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد نرى الموجودات
منهاهية فيق اماننا هيما بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والوجود ولما كانت المادة لا تكمل صور بلا نهاية فتسا
الصور لا من جهة محل في الواهب بل المقصود في المادة وعن هذا افقت الحكمة الالهية انها وان شأنت ذاتا وصوره وحين اوصفا
الا انها لا تتناهي ما ناهي آخره الامن نحوها وان لم يتصور بقاء الشخص فافقت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك
يتجدد امثالها استخفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقى النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت
الى غاية انتهى كلامه اقول ان كلامه دال على حدوث شخص جسيم من اشخاص هذا العالم لان جميع ما دونه منهاهية القوة
وهي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصرية باجمعها قابل للزوال والدور من حيث هو بانها
الشخصية واما بقاءها بحسب المهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد وبالعلم والعقل على ان المهية غير
موجودة عندنا ولا جمولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كالموجود ايضا ان القدم والحدوث انما براديهما
صفان للوجود لانها متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل كون معية واحدة فدية وحادثة جدا وعدا ومنه ولا
الكبر الخمسة اليونانية افلاطن الاله المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطليس
وثايرطيس وطيماسر انه قال ان للعالم صانعا مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على غنى الاسباب
الكلمية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الامثال عند البارى كانقلناه ومجى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبدأ
وهو الدهر ثابت لكل موجود شخص في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية والمبارى الاول والمثل عندنا
مبسوطات والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول وكلت جميع الصور المحسوسة لما
ولهذا قال الموجودات في هذا العالم اثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعا من الشابهة اقول
ومن قد احبينا بعون الله نعمة في القول بهذه المثل واحكمنا برهانه وقومنا بانيانه وشهدنا اركان وسقنا اسبيله
وابطلنا النقوض عليه والتشبهات التي ذكرها على مذهبه كل من اذ بعد الى وقتنا هذا نقرأ الى الله وتوقا الى باركرامه
ومحل النور قال وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورة
في علم الاول والصور عند بلاهنا به ولو لم يكن الصور عند اذلية في علمه لم يكن لبقى ولو لم يكن دائمة بدوامه لكانت تدثر

من كان يحق

كله

بدور الهوى ولو تدبر مع تدور الهوى لما كانت رجاء ولا خوف ولكن لما صار تصور الحسية على رجاء وخوف استدبر على بقا
واما بقى اذا كانت صورة عقلية في ذلك العالم ترجوا الخوف بها ويخاف الخلف عنها قال واذا انفتحت العقلاء على ان هبها
في الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالجميع المحسوسات وهي محدودة بصورة بالزمان والمكان فيكون مثل
عقلية انه اقول قد اذات كالمادة الشريفة اصولا حكيم حقة لطيفة منها حدوث العالم المحسوس جميع صورته وعرضه
على وجه البرهان اذ قد صرح بان كل صورة متعلقة بالهوى فانها تدور تدور الهوى وذلك لان الهوى شأنها التدور والعدم
وان الصور شأنها التجرد والحدوث شيئا بعد شيئا ولهذا ادرج الزمان من المبادئ كما حكى عنه وهذا كما ادرج بعض المبادئ
في المبادئ بمعنى ان كل ما هو زمانى الوجود كالصور الطبيعية فلا بد وان يكون عدمه السابق مفقودا له مقتضى الوجود
قوال وجود الصور السابقة مبدا بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادئ بالذات كان مراده
ما ذكرنا لان كل امر تدبج الوجود يكون نقص وجوده بنقص وجوده بالعدم وبشيء كونه بالفتا وبقاؤه بالزوال ولهذا
وجود كل فرد منه وجزءه بعدم سائر الافراد والجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود وكل من يغيب عن الكل يغيب
عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة مقتضى
من نوعها وهي صورة ذاتها وهي متعلقة بالله وهي المتماثل بالمثل الا فلاطونية اعني صور علمه نعم بالاشياء التي تحت العقلاء
الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا العلم الاول ربما مال الى صحة القول
بها في بعض كنهه وانكرها في الاكثر وكانها يرى في الانكار مصلحته وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غيبه للسبب من ومنها الاشياء
منه الى ان هذه الصور حسية والاكو ان المراتب راجعة الى تلك العقلية صائرة اليها مخدرة بها كاتصال الاشعة الشمسية
بالشمس وكانها حواسنا بعقولنا مع ان احدهما دائرة والاخرى باقية وكان اتصال البدن بالنفس حتى صا وجوده وجودها و
وفعله فعلها مع ان البدن محلول بتجليل الحرارة الغريبة وغيرها والنفس ثابتة وذلك لاستدلاله بالخوف والرجاء الثابتين
لبعض الصور الحسية على بقائها من جهة اتصالها بالجوهر العقلية الباقية عند الله فعلم ان لها ناشئين دائرة حسية وباقية
عقلية وبالجمله انه قد مر من الله روحه اخذ الوسط في البرهان على تدورها وزوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا
سابقا وهو احد المناهج التي سلكتها في اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشيء ومنها ان
تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله وعلومه المتابعة لوجوده مع ان علوه وعبدانه لذاته لا لتلك الصور ولا يلزم من ذلك
تعدد القدماء ولا استكمالهم بغيره انما احديتهم الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق ولا
متميزة الانية عن الانية الاولى ذلك لانك قد علمت انها مطبوعة مقهورة تحت جبروتها مستملكة الذات تحت كبرياءه قاهرة
عنه انه باقية بقاء الله ولهذا المعنى قال الشيخ البوناني ليس للبدن عن صورة ولا حلية ولا قوة لكن فوق كل صورة وحلية وقوة
لانه مبدعها وقال وليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء ولقد صدق الافاضل الاول في
قولهم ما لك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانة اوجدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس
فيه شبه مما ابدع ولا يشبه شيئا منه فلذلك صاحبها معشوقا بشافة الصور العقلية العالمة والسافلة فالعاشق مجر على
ان يبرأ اليه ويكون معه انتهى اقول قد برهننا بما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه ونقل عن
افلاطون ايضا انه كان يميل وجوده حدث الاول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد
يجب ان يثبت للكل وقال ايضا ان صور الاشياء لا بد وان تكون حادثة ولما هيولى بها وعصرها فاثبت عنصر قبل وجودها
فقط بعض العقلاء انه حكم بالاولية والقدم اقول اما حقه قوله الاول فليس بناء على قياس حكم الكل المجموع على حكم كل فرد
بل عرضة الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا
بالعدم بل مسبوقا بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثره غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتمل
المجموع من ان تعاقب الاشياء الى الحد بوجه التسلسل في التعاقبات الى غير النهاية فهذا من تخلف القول لان وقوع مثل
هذا التسلسل ليس لا مجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الامتثالا والترتيب يشبه

التدوير

معبر

ادين اشياء منفرد على وجودها او وجودها معا وقد علمت ان المادة لا يخلو صورتين معا فضلا عن الدور الغير المتناهية اذ لا اجزاء
 لها في الوجود بل لا تعد في كمالها الاصليات السدس بحجة من الصور الفلكية وغيرها ولا قوة الخيال مما يمكن له تصور المقادير الغير المتناهية
 ولا العد الغير المتناهية من نسبة البقاء والاستمرار للاشياء من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى وما قوله الثاني فليبر
 مراده ان العنصر اى الجوهر امحصل من الوجود بالعدد لان الجوهر كما امر بالافق ولا يحصل لها في الخارج الا بالتصور المتعاقبة والاشياء
 وحدة جنسية مستمرة ولها وحدان متحدة مضمرة حيث يجد الصور ونصرتها وليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالجوهرة التي
 لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارا ويحكى عنه ايضا في سؤاله عن طيباوس ما البنى التي لا تحدث له وما البنى التي تحدث وليس ياب
 وما البنى الموجودة بالفعل وهو ابدى بالاجال واحد وانما يعنى بالاول وجود المبادئ جل اسم وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا
 يثبت على حاله واحدة وبالثالث وجود المبادئ العقلية والصور الالهية والاشياء الجبروتية والعلوم القضاية التي لا تتغير
 وحكي من سؤله ايضا ما البنى الكائن ولا وجود له وما البنى الموجودة ولا كون له يعنى بالاول الزمان والزمانيات المتغيرة الاكوان
 لانه لم يزلها اسم الوجود وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعنى بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان
 والحركة والطبيعة وجوهرها اسم الوجود تكونها باقية عند الله وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الافلاكي كبرى من كتابه بعد
 الطبيعة ان افلاطون كان يختلف في حد ذاته الى افلاطون فكيف عنده ما روى عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا يخطئ
 بهائم اختلف بعد الى سقراط وكان من مذهب طلب الحدود ومن دون نظرية طبائع المحسوسات وغيرها فظن ان نظرية سقراط في غير الاشياء
 المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لانها انما تنفع على الاشياء دائمة كلية فعند ذلك ما سمي افلاطون الاشياء
 الكلية صور الانها واحدة وذات المحسوسات لا يكون الا مشاركة الصور اذ كانت الصور رسوما وخيالات لها متغيرة عليها القول
 قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شاملة للثبات والعصريات فكان مذهب حدوث الافلاك وما تحتمل باجمعا والاركان
 الاشياء الكلية في قوله ان لم يزل من هو لنا من بدل الجبروتية هو المعاني والمصبات الكلية للمحسوسات وغيرها اذ لا صورة لها من حيث هي
 هي الصورية في الانها راجع الى الصورة معناه ان افلاطون لم يعتقد لها وجودا خاصا ولا هو بغير عدد يهوى بلزم من اسمها ان صدق الحدود
 على المحسوسات قدم شيء من العالم لما من ان المعاني الكلية لا ينفق في الخارج الا بتبعية الاشياء وليس لها واحدة عد بغير مستقر
 فيما يجرد اشخاصها وقوله لا يكون الا مشاركة الصور اذ بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عنى ان فوام
 هذه الحسب ان تلك الصور المفارقة لانها فاعلمها واعاينها الا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات حكماية فيها ما يميز
 اعلم ان الشيخ ابنا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاولين واما افلاطون فقد اختلف
 في مذهب في قدم العالم وحدوثه فانه قال في استولوطيقوس اى ندير البدين ان العالم ابدى غير ممكن دائم البقاء وتعلق بهذا القول
 ابرقلس وصنف في الزلية العالم كتابا المعروف الذي ناضح بحجى النحوى ثم ذكر في كتابه المعروف بنظريته ان العالم ممكن وان المبادئ
 قد صيرت في نظام الى نظام وان جواهر كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للاختلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس
 شرح مغراه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحجرة الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله
 ان العالم ابدى غير ممكن اى لم يسبق زمانه ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله انه ممكن وقد صيرت المبادئ من نظام الى نظام
 ان وجوده متعلق بالصنعة الناطقة للمادة بالصورة وليس ولا واحد من هذين وجوده بذاته دون الابدان لصاحبه فالمبدء لها
 اذا اوجدت على الشايد النظمي فهو اذا بفعله الابداعي صار في العالم من نظام الى نظام اى من عدم الى الوجود ولقد
 صرح بذلك في كتاب التوامين فقال ان للعالم بدو اعليا وليس له بدو دناى اى له فاعل قد اخبره في زمان فان فاحصا
 فخص عن سبب اجزاء اجزاء بان لم يبدئ لا فاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ومشله قد اطلق القول في كتابه المنسوب لاجفان
 بان جواهر النفس غير ممكن وانه لا يموت وقال في كتابه طيباوس ان لم يكن وانه متغير دائم وقد تولى ارسطاطاليس يتكلم من مراده من
 اختلاف اللفظين فنحن نقوله الاول انه لم يبدئ في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يزل يولد موت في دار
 المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاسحاق من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان يفيض بالبقاء الابد ولا
 استبقاء الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيباوس فنحن نأخذ الكمال اوحى الى الجواهر الروحانية بانكم اسم بانكم لا تموتون

ولكن استقيم كما يقول في الالهية انتهى كلام العامري وأقول فيه مواضع مؤخذات حكيمه الأولى ان ما حكاه من ارساطاطلوس
في التوفيق بين كلامه الاولين غير متوفى ما ذكره في تاويل الاول وان صح ان اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله عنه في
تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتابه بسيط وسريع فحمل فان قوله صفة الباري من النظام الى نظام صحيح في التقدم الزمان لا يجوز حمله
على مجرد الخلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذي دون القوة والاستعداد كيف لكنت للمهنية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح
ان ينزلها من مرتبة الوجود الى الوجود لا سيما وقد علل افلاطون حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبيان كل
مركب معرض للاختلال وذلك الخلق الى الخلق بالغير لا اختصا له بالمركب واللبس فقد علم من كلامه ان الجواهر للمادة بخصيصه في
الحدوث لا لاجل تركيها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للجساضا اخرى الكون وايضا قوله كل مركب معرض
للاختلال صحيح في ان العالم بسيط يخرج بهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للتشاعنا الى الزوال الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف
في ما قبل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها باقية من ان المراد منه انها لم تندرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث
في الدار الآخرة في تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفة وانها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد
معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه مكند
الروحاني النفس السادسة الواقعة في حد العقل الهولاني دائرة هائلة غير باقية بعد البدين وقد مال اليه الشيخ الرئيس في
بعض رسائله وان انكر ذلك في ساير كتبه زاعما انها صورة مجردة حدوثا وبقاءا ولا مادة له لا يجوز عليه الفناء وثانيهما
ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كالآلة وصورة مقومة اياه امر تدبر في الحدوث كساير الصور
الطبيعية المحسنة نعم اذا قوت ذاتها واخرجت من قوتها في الجوهر الذي لها الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفناء فهي مادية
الحدوث مجردة البقاء واما الذي ذكره في القول الثاني فهو ايضا من وجهين احدهما من كون في غاية البعد عن ضطرب اللفظ
صورة البنيان وصاق الكلام وثانيهما لما خلفه مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها كالآلة كما قال اولي ان
في التوفيق بين كلامه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسند كراما عنك في التوفيق بينهما الثالث اننا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع
جواهره الحسية المادية والارضية واعراضه حادث حدوثا وندرجيا وان لم يكن فاسدا لا يبقى زمانين وبيننا ان العالم الربوبي
عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما في العالم وصورها على وجهها واشرف وانها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقاء اياها
فترتب كونها باقية ببقائه وبين كونها باقية باستبقائه فاحمد الله من الصور الالهية لو ثبت ان لها مهنية غير الانبات و
الهويات الوجودية فصحيح انها من حيث المهنية باقية باستبقائه ولما من حيث انها وجودات محضة متعلقة لله والالينا
بما عليها التام فانها عاشاق الهوى واصلون الى جديهم وانها وجود ناظرة الى ربها وعيون باصرة وجديهم باع انهم متفانون
في الشدة والضعف القرب والبعد فليس تصور لها بقاء غير بقاء الله وهذا مع ثبوت البرهان ووضوح عند العرفان حقا
تحقيقه الاعلى الراسخ في العلم بكيفية الضع والابحار ففعلت بالخير في التصفية كي يلحق بهم ويدرك غورهم فاذا انقضى
فالحنان بق في التوفيق بين كلامي افلاطون الاله ان يحمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ابدى وان غير مكون على عالم الصور
الصور الالهية لانها حقائق الوجود العالمة الثابتة في عالم علمية وحيث حكم بانها مكون وان الباري صفة من النظام الى
نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه الذي اومأ
اليه من ان شخصيا كل من المادة والصورة حادثة مسبقة بعدم الزمان الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التي سنقله
انشاء الله ان مذهب يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي فاحكامه عنه هذا الشيخ
ان يكون قوله بملفقا مختلفا لفقته بعض عامة الفلاسفة من ليس بمرادك شان الكاملين الخامس
ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه قدم النفس وحدوثها وجهان اخران احدهما ان بق في النفوس الانسانية بعد هذه
النشأة الدائرة نشأتين اخريتين احدهما عقلية محضة وهي للغيرين والثانية مثالية صورية فاراديموس النفس عند
حكم بانها تموت فتد ان استعدادها للحياة العقلية والسعادة الآخرة التي للكاملين واداد بعد موتها بقاءها بعد
البقاء وان كان بحياة حيوانية حسنة غير عقلية وثانيهما ان نفسية النفس كما بينا نفس وجودها وهذا النحو من الوجود

الفساد

بعد

غير باق للفنوس بالحقيقة لانها متحركة في هذا الوجود الى وجود اخر فيقلب اليه فان حثها حكم بان جوهر النفس غير ممكن ولا متنا
اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون لانه صورة علم الله وحثها قال انها مكونة ما يشبه اراد به جوهرها النفسا وصورتها
التي تعلقت بالبدن العنصر وقد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالحمل كل نفس بما هي نفس ذاتة الموت ثم الى الله عز وجل
ثم الله يفتي النشأة الاخرة فكلا قول فلان صحيح من غير تناقض وتخير وما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستبانة بالفضل
عبدان الحكماء اوجوب الجملة السماء النفس المحيوة فاما افلاطون فرغم ان الاجرام العالوية منقصة حية بحياة غير مبدية ولا باقية بل
وكان يقول ان الله تعالى حين امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه وتحييدها بان لم يخلها خلقا بقضى البقاء لكنه قرن بعلمه
بها من شبيه ما يصيرها باقية واما ارسطو فانه يبين انها غير واقعة تحت الكون والنفسا واستدل على ذلك بان الكون والفساد
يوجدان في المادة القابلة للتضادات ولا ضد للاجرام العالوية ولا لحركتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول
لا منافاة بين كلامي هذين الحكماء على ما وقع للنسبة فيما سبق من الكلام وما سيلحق وسيرد عليك ما فيه بادة الانكشاف
عند شرحنا لكلمات المعلم الاول الذي سنقلها عن ترتيب انشاء الله تعالى ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف العظيم
ارسطاطليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما لان طبيعته السيلان و
الفساد فكذا لا يثبت من كلامه لاهل البصرة ان لا يثبت من الجواهر حية بقديم عنده وما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن حدوث
النسبة في الجواهر الحية ما هو محكمه عن استاده افلاطون الشريف في كتابه المعروف بالولوجيا حيث قال ففرقنا في افلاطون بين العقل
والحس وبين طبيعة الانبياء الحقيقية وبين الاشياء المحسوسة وصير الانبياء الحقيقية دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء المحسوسة
داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدا وقال ان عللة الانبياء الحقيقية التي لا جرم لها والاشياء المحسوسة وال
الاجرام واحدة وهي الانبياء الاولى التي قال ان البارى الاول الذي هو عللة الانبياء العقلية الدائمة والانبياء المحسوسة الدائرة
هو الحجر المحض والخير لا يلبث شي من الاشياء الابد وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خيرا فليس ذلك من طباعها ولا من طباع
الانبياء العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالوية وكل طبيعة عقلية وحسنة منها بادية فان الخيرات انما ينبعث من البارى في العالمين
ثم قال ان الانبياء الاولى التي هي التي تنفيض على الحيوة والائمة على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو البارى الذي هو خير محض
انتهى كلام هذا الفيلسوف فلا غرر استاده وقال في موضع اخر من كتاب الولوجيا ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء المحسوسة والاشياء
الاجرام الاشياء العقلية والمحسوسة بل هو مسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انبياء حقيقة لانها مبدعة من عللة الاول
بغير وسط واما الاشياء المحسوسة فهي انبياء دائرة لانها رسوم الانبياء الحقيقية ومثالها وانما قوامها وادامها بالكون والناسل
كي تدوم وتبقى تشبه بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة اقول كلامه نص على فساد هذا العالم ودموره واما معنى ما ذكره من
لزوم العقلية للمحسوسة وعدم لزوم البارى للاشياء وكون الثابت له اساك الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان لكل
نوعية دائرة صورة عقلية ثابتة عند الله هي القوة لها وذات عنانيتها وهي متعددة الانبياء حسب تعدد الانواع الطبيعية
والبارى احكام الذات نسبة ذاته الى جميع نسبة واحدة قومية وانما تلك العقلية جهات قومية وتكثر اثار فضه وجوده من
غير اختصاص له بواحد دون واحد ولهذا فرق بين نسبة الى الاشياء ونسبة سائر العلل الى المعاليلها بان كلامها يلزم معلوله
بخصوصه لا بعمومه والبارى لا يلزم شيئا من انواع العقلية والمحسوسة بل هو الناطق للكل والمسك لرباطها عن الانفصال
والحفاظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء حيث ان العقلية المحسوسة تبقى بقاء الذات الاحدية والحياتية
انما تبقى بتلاحق الامثال والاشياء وبقاء التدرج في الحدوث وتشابك العدم بالوجود فهو له انما قوامها وادامها بالكون و
الناسل اراد بالكون الندرجي على غنى الاتصال كماله الفلكيات وبالناسل الغاف في الكون على نهج الانفصال كما في العنصر
من الطبائع المنتشرة الشخصية مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا في الميم العاشر من كتاب الربوبية لما ابتدئ الهووية
الاولى من الواحد الحق وقفت والقفت بصرها على الواحد ليراه فصارت حة عقلا فلما صارت الهووية الاولى المبسدة عقلا
صارت يحكى فاعلمها للواحد الحق لانها لما الفت بصرها عليه ودانته على قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق
فوى كثير عظيم فلما صارت العقل ذاقه عظيم ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابد

الوجود

الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هبة العقل وابدع العقل صورة النفس
واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يتقوى على ان يعقل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعلية بحركة وابدع صنما ما واما انما يصح
لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي بل اثنان بالشيء الدائر والا كان فعلها اكرم
منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثر ابا بدا اعنى الحركة وهذا فيجب جدا انتهت عبادة ولا يخفى ما فيها من الضرب على
الاجسام الفلكية وغيرها اصنام دائرة بايدة مستحيلة الوجود كما انه فاسد متبدل الجوهر والذوات وقال ايضا في صدر
هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسائل في الطبيعة وانما صنم الحكم الكل وافق للنفس فله في الطبيعة وانما الفعل يتفعل وان الجوهر
تفعل ولا تفعل في النفس وانما غير واقعة تحت الزمان وانما تقع تحت الزمان اثارها في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء
بعد الشيء ولا تحدها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان وان الكلمات الفاعل تفعل الاشياء
معاول ليس تحت الكلمات المتفعلة ان تفعل الانفعال كله معا لكون الشيء بعد الشيء ومن التواحد الدالة على ان هذا الفيلسوف
الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم ان قد وجدت من كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجهور وغير ما نقله
ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة وهو انه قال الاشياء المحمولة بعينها الصوحيحة فلا بد ان يكون احداهما من
صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيعاقبان على المادة فقد بان ان الصورة تبطل وتذثر واذا ذثر مغنر وجب ان يكون له يد
لان الدور غاية وهو احد الحاشيتين ما دل على ان جاسا جاء به فقد صح ان المكون حادث لا من شيء وان حامل لها غير متع الذي
عن قولها وحملها لها وهي ان يد ويدل على ان حامله ذوبد وغاية وان حادث لا من شيء ويدل على ان محدثه لا بد له ولا غاية
لان الدور اخر والاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر الصور لم يزل لا تغير جاز لان الاستحالة دور الصورة التي بها كان الشيء
وخرج الشيء من حد الى حد ومن حال الى حال بوجوب دور الكيفية وتروى المستحيل في الكون والفساد على دوره وحدوث
احواله يدل على ابتدائه وابتناء جزئ يدل على بدو كله وواجب ان قيل بعض ما في العالم قابلا للكون والفساد ان يكون كل العالم
قابلا له وكان له بدو وقيل الفناء واخر يستحيل الكون فالبدو والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطا طاليس
وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال له غير جازية عليه لان لم تقتضى علته والعلة محمولة فيما
هي علته عليه من علل فوقه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلة فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فضيل فيجب ان يكون فاعلا
لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل لا اول له وفعل فاعل يفتقر الى اجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول الذي
محال متناقض قبل له فعل يبطل هذا العالم قال نعم قبل فاذا بطله بطل الجود فالبطله لبصوغ الصيغة التي لا يمحتمل الفناء لان هذه
الصيغة يمحتمل الفناء انتهت كلمات الشريعة النورية اقول انظر وامعاشر اهل البصيرة واولي البصيرة في الحكمة والدين هل جابا
احد بعد من الحكماء والتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المستين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغيير لا في ذاته ولا
في ارادته وضافه تفسير **تدكر** ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلمها تخفى على بعض الناظرين
وتفتقر الى التبيين فزيد ان شرحها بفتحها المراد قوله فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة ليست علته
للاحقة من حيث شخصيتها لان علته القوام والوجود لا بد وان لا يفتك عن وجود ما يقوم به فكل ما يكون مشفقا بالزمان
على شيء فلا يكون علته مقومة له وقوله واذا ذثر مغنر وجب ان يكون له بدو لان الدور غاية اثبات لمغنى الحدوث والمستبوقية
بالعدم من جهة دور الشيء وانتهائه الى الغاية وتنبه على ان بدو الشيء على نحو غايته فاكان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم
مشله ذلك ان نقول كيف يكون عدم الشيء غايته له قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انما مبادى كل بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى
غايته ذاته هي كما له فلا يبقى هويته الناقصة وكذا الغايات في عدمه السابق وقوله ان المكون حادث لا من شيء اشارة الى التبيين
بين مامنه الشيء ومابيه الشيء ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان مامنه الشيء يجب ان يفارقة الشيء ومابيه الشيء يجب ان
يجامعه لان الاول سبب ماني معد والآخر سبب في مفهوم فكل حادث يجب ان يكون محدثه شيء لا من شيء فقط الا بمعنى التقا
الزمان لان الذي يتوهم انه منه حدث غير الذي يحدث لان ذلك قد بطل حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا
محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون تحت زمان ولا في كل زمان لا يوجد الاشياء فشيئا وكما انه يوجد شيئا

فشيئا فشيئا لا يخرج عن ما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لاجراء الشيء من القوة الى الفعل ولذلك قال ويدل على محدث لا بد
له ولا غايته لكونه خارجا عن احوال الزمان وقوله ولوجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا لمعنا
ان الكل ما بقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد لحدوث بعد عدم وهو ظاهر
سيما في الكل الذي كل واحد من اجزائه يكون فاسدا اعني لكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزمانيه بهيئة الكمية الانصاف
لا يجمع وجود شي من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضت وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الزمان
فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هي فاسدة ودائرة بوجود كل جزء وتدور وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود
في الدهر فحيوان لمجموعها عدم في الدهر لعدم اجزائها لان كل جزء كما انه موجود في وقت بل في سائر الاوقات كلها فالحال بعد
في جميع الاوقات كما حفظناه سابقا في وجود المتصل المتداري ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل الاول له
ومعنى فعل يقتضي ان لا اراد بفعل ما هو تحت مقوله ان بفعل وهو التأثير الذي لا بد من الابداع وغرضه ان وجود الصور
التي لا تدرك بالحواس والافعال التي لا تدرك بالحواس لا يمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل وجوده بل يزل زواله وكونه
كسدى فاده وقوله بطله بصيغة الصيغة التي لا يحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسم غايته عطفية ترجع اليها وتصبح
ايها وتحدث بها وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن البارئ الصانع وحيته بواره وخبره وعلم منه كيفية خراب الافلاك
وطي السموات كطي السجل للكتب كما قال تعالى كما بدأنا اول خلق بقوله وعدا علينا ان كنا فاعلمين وذلك لان البارئ عز اسمه محرك
الافلاك ومدبر السموات ومدبرها فاعلم حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغايته وهي عن الله
السابقة على وجوده فاعمله وصنعه قبل اظهرها فعلها وصنعهها ومن اجل ان غايته السابقة بفعله ما بفعله بتوسط
الاسباب وتسويقي الحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البنية واسك عن العمل بالضرورة فاذا
كان محرك الافلاك باذن الله تعالى وموجبا لانيات الزمانية بارادته نال غرضه في تحريكها فاضبيله ان يسلك عن تحريكها
ادارها وكذا اسك محرك الافلاك ومشوقا لملك على الحريك والفتوق وفقد السموات عن الدوران والكواكب عن السير
وخراب العالم وفقد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد والخراب والنسل وانتقلت الاكوان الى الدار الآخرة وذلك لان
قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا انقضت نفذت بقاؤها الاكوان وقامت القيمة فنقد
علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطى السموات والارضين ان في هذا البلاغ القوم عابدين وهم
وتحصيل ربما يتوهم من ان الفاعل المحرك لعلمه لم يبلغ الى غرضه ولم ينل غرضه فزاح بانه اذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه
فبطل ايضا ان يسلك عن الفعل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضه كوزن جيلة الفاعل لاجله وقد
فرضنا ذلك اللهم الا ان الفاعل يقصد ويهمل اليه مجازفة وقترا وشيئا منها لا يكون دائما ولا في الافعال الطبيعية و
المفروض ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غايته ثم يرب عليه فلو جرت
الافلاك وما فيها غايته ببيتك منها علما وبنتك هي اليها عينا واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان البارئ ليس لفعله
غرض فليس غايته لغيره بصدده اذ ذاك في الفعل المطلق والتأني من اللبس المطلق وكلامنا في الفعل الزماني وغايته والغرض
الذي يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم من اننا نقض كلام الفيلسوف حتى بقي الغاية وذكر ان غير
جائزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم بصيغة صيغة لا يحتمل الفساد **الاستحسان** فقد تبين تحققي
بما نقلناه من كتابات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه اشارت الى انه كان مذهب اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السموات
وقواطع وان الله ميراث السموات والارض فاذن ما زعم المحمديون واشهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ماسوي
عالم الاجسام والجسمانيات وح فلا يخرج حاله من احدا من فاما ان كان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة ومزج القوة
القومية وهي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما غير الذات الاحدية التي سماها بعض الفراء غيب الغيوب
فيكون القول بقدوم احسانا صديقا لا يلزم منه نقض القدماء لكونها غير ثابتة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلو
الربانية وعالم الفضاء العيني فان اردت بذلك ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة القويات لانها تستون الهية

وعلم قضائية فالقول بقدمها ونسبها العقول الفعالة باطل لكونها مطمونة تحت سطوع النور الاحديث لكن حسن الظن بهذا
 الفيلسوف يستعان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حذسه واحكام براهينه في سائر الاصول
 الحكيمه ولا ن طرفيه وما افلاطن اسناده وفور بوس تلمينه فائلا بذلك القول كما ثبت من كلمات كل منهما ومذهبه والله
 اعلم بالسرائر وما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودوره ما قاله المير السابغ من كتابه
 الربوبية وهوانه لما قبلت الهوى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابله للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة
 قابله للكون لما جعل فيها من القوة النفسية والعلل العالیه ثم وصف فعل العقل عند الطبيعة ومبدئ الكون فالكون آخر العمل
 العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن ان يفهم العلل الفاعل المصورة للجواهر من قبل ان ياتي الطبيعة وانما ذلك
 كل من اجل الصلة الاولى التي صيرت الانبيات العقلية عللا لافعال مصورة للعلل العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وانما
 المحيى اشارة الى العالم والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضايلها الكريمة وخبرها الذي يغلبها نادر
 تفور فوراً انتهى كما في قوله فوالله قول صورث الطبيعة وصيرتها قابله للكون اضطراراً معناه جعلها اجلا اب طارهي
 في ذاتها قابله للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك
 به قوله اضطراراً بمعنى صفة الكون والفساد من ضروريات هويته الصورة الطبيعية من غير تحلل جعل بينهما وبين كونها على تلك
 الصفة وقوله انما صارت الطبيعة قابله للكون الى آخره اشارة الى الميتة تجدد الطبيعة واستمرارها وما متفابلا بوجوبها
 فيها من شوب قوة وفعلية ودور وثبات وذلك لان اسبابها وعللها شبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها
 النفس والشوق ويلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسج تجدد الطبيعة ودورها و
 الكمال العقلي الذي يكون للعلل العالیه مما يلزمه الثبات والديموم فهو يناسب ولام تجدد الطبيعة وانصافها بنوار الامثال
 وقوله ثم وصف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضرب الماثر والايجاد وهما الابداع والتكوين فيبين ان سلسلة الابداع
 انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علم مراراً ان التجدد فيها
 غير الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية ولهذا يكون ابداء التغيير والاستحالة والتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي لبطئها
 فيثبت من ذلك ان الطبيعة اخر الابداع واول التكوين وهما اناز الحثيثان لا توجب اتركيباً في ذاتها بحسب الجارح لما مر مراراً ان
 ثباتها عن التجدد والانفضاء على قياس فعلية القوة في الهوى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا
 الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقاً ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة
 بل من سبب اعلى نسبت الى المحدثات الزمانية فبغيرها نية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر قصد
 صح الاصطلاح على العلل الاصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدلات المتربة بالزمان بالعلل العرضية وقوله
 ان العالم المحيى انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي
 علم الله سبحانه كما هو دأى كثير من الاقدمين مثل افلاطن وسقراط وغيرهما سموها بالصورة المفارقة وقد احكمنا بنيناها
 واوضحنا طريقها مراراً **فصل** في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخراب
 وبوار السموات والارضين فتم ريتون الاكبر ابن فارس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحاً على حدوث العالم وهو
 قول ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فتجدد صورها واما دورها فتبدل صورها الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكرنا
 الدور قد لزم الصورة والهوى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الحيوى والصورة بالآخرى يعلم صحة القول بتجدد سماه كل ان دور
 من اقواله ايضا الدال على حدوث قوله ان المبدع الاول كان في علم صورة ابداع كل جوهر وصورة دور كل جوهر فان علمه متنا
 والصورة التي فيه من خد الابداع غير متناهية وكل صور الدور غير متناهية فالعلم والتجدد في كل حين ودوره ذكر وجب التجدد
 بما نقلنا منه ولا اقول المراد من عدم الثاني في قوله فان علمه غير متناه والصورة التي في خد الابداع غير متناهية ليس عدم الثاني
 بالعدم بالفعل الاستحالة بل بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رساله نقله بعض افاضل
 المتأخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عند نابل المراد اعدم الثاني بالقوة كماله المتصلات الجوهرية والعرضية

القطعة
والعشائر

واحدة هي

الواقعة في الكون حيث لا يتف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود مشبهاً فشيئاً على نعت الاتصال
واما عدم النشأ من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب ما يصد عنه من الافراد والحركات لا الى حد وعلى
نعت برفق المراد منه ما بحسب ترتيب الصور العقلية لانها مشابهة البنية طولاً وعرضاً ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب
يستقل القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضاً ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودورها في علم الباري سبحانه
والعلم بفيض بقاؤها دائماً وكل الحكمة والباري قادر على ان ينفى العالم يوماً ان اراد فقولك مراده من جوهر السماء هو جوهر
العقلي وهو صورة ذاتها في علم الله وجهها الذي على القدس والتغير عما يلحق السماء بحسب جهةها الذي على المادة وهو
الطبيعة لانها قانية وهو بان كمال بقاها كل شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله والباري قادر على ان ينفى العالم يوماً
ان اراد هو بقاء القيمة الذي مقداره خمس الف سنة وقد وردنا من الاصول والباري الصبيحة ما يستفاد بغيرها فغير
كلامه ونبيين مراده فلا يخوض في بسطه وشرحه حدراً من الاطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذي مقراطيس و
شيعة الا ان لم يوزن ونحو ذلك قل من هتكت اليها ولهذا اشهر منه اشياء بظاهرها ينافي اصول الحكمة مثل القول
بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالانفان والنجث وكان هذا الفيلسوف انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل
واجب الوجود لا غير ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يعمون الامور للاخفة بالمهيئات لذلك
بل بسبب غيرها امور انفاقية وحج القول بان وجود هذا العالم انفاقي قال بعض العلماء ان هذا الرجل ينفخنا كلامه
العقل الذي وجدناه قد دل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهداته له رفعة قدسية واكثر ما نسب اليه فراه محض بل الفناء
لم الغاير وموزون لغرض صحيح ومنه عدم رد على ظاهره موزون اما العقلة او تعدد ما يطلب من الرباية انتهى من كلامه
المروزة انه قال المبدع الاول ليس هو الغرض فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات وائل الوجودات كلها
ومنه ابتداء الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة دائرة الا ان دبر منها بالترتيب ثم العالم
بجملته غير دائر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطف ارواحها الساكنة فيها والعناصر
وان كانت تدور في الظاهر فان صفوها من الروح البسيط الذي فيها غير اثر فان كان كذلك فليست تدور الا من جهة الحواس
فاما من نحو العقل فانه ليس تدور فلا بد من هذا العالم اذ كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعالم البسيط انتهى قولك
كلامه في غاية القوة والمنانة الا ان فهم كلامه ودلله مراده يحتاج الى ترجمة صافية وذهن ثاقب مع نفوس شديدة في العلوم الاكبر
والعجيب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف هلوا عن غور كلامه وبعد مراده حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشيع
من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعد ما ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترقى من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر
الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير ضرورة هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحاً بانها دائرة فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخالفة
الاطناب لبنت صحته مراد ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجديد هذا العالم ودورها شخصانية الحسية وهو بانها
الماديات بقاء صفوها اي صورها عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبلاشياء المركبة
الصور الحسية المتلكية كانت او غصيرة لتركيبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشاكك الوجود والعدم
في المبادئ المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فاداموا وانهم كانوا يقولون ان
كل مركب يتحلل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والا فليس بمركب فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحلت
التركيب حل كل جوهر فالتصل بالاصل الذي منه فاما كان منها بسائط روحانية لم يعالها الروح وهو باق غير اثر وما كان
منها اجساماً غليظة لم يعالها ايضاً وكل جاس اذا انحلت فاما يرجع حتى يصل الى اللطف فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتخذ باللطف
الاول فيتحد به فيكونان متحدان الى الابد وانما اتحدت الاواخر بالاول كان الاول هو اول كل مبدع ليس به وبين مبدع
جوهر اخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدع فيبقى خالداً مخلداً انتهى قولك كلام هؤلاء الفلاسفة
في غاية الشرف والنفاسة وهو يشتمل على بيان مقصد من شريطين هما اللذان اكثرنا ذكرهما وكررا بينهما احداً ما تدور
العالم الجسماني ودورها صورته وفساد مادته وانحلال وجوده وانحلال تركيبه وثابتها اتصال ما تزوج وتلطف من الصور

الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صنف في منها الى العلة الاولى الالهية فالكل عائد اليه راجع صانرا به محد بوجه
الباقى ويصير النفس الى تمام ومصير الفروع الى الاصل كما قال بقى فسيحان الذي بين يدي ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله لا
الى الله ترجعون الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يبدل
من جهة عقولنا لانها ابدت من ذلك النور الاول وهو الله حقا وكان يقول ان بدو الخلق واول هذا العالم المحبة والمانان
وافق في هذا الرأي ابناء قلس حيث قال الاول الذي ابداع اوله هو المحبة والغلبة اقول دلاله هذا الكلام على حدوث ان
كل محبة شتبا غير ذاته فهو محبة حتى ينقلب الى محبوب ويرجع اليه وينقضي فيه لان كل ناقص مشتاق له غايته وكل ذي غايته
ينقلب اليها وكل محبوب قاهر على جذب محبة اليه ومحور آثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال النحوي وهو الفاضل فو عباده
وهذا لا يوجب الالتفات من العالي الى السافل لان العالي لا يفعل من السافل ولكن يحركه ويجذب اليه ويجي آثاره ويجعله صا
اليه من غير غيب ومباشرة وبالجملة وجود المع مطلقا غير المحبة لكونها ناقضا مفضلا الى ما يكمل به وينتهي به وينحصر من فقره الى غنا
فالعالى يجمع ما فيه ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير رايه كما انه بدا منه ومن الغايلين من يحد العالم انفق
قيل انه خالف الاوائل في الاوائل قال المبادئ اثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فكان فارغ ولما الصورة فهي فوق المكان والخلاء
ومنها ابدت الموجودات وكل ما كان كون بينهما فانه ينحل اليهما فانه المبدأ والى المعاد واما يقول الكل يفسد اقول كان
اراد بالمبادئ مبادئ القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادئ الوجود المقارنة لفاعله والغاية فان المادة و
الصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومهيته والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم واراد من الخلاء الهوى الاول
لكونها عديمة خاليتها عن وجود الصورة في ذاتها ولها امتداد مكاني باعتبار امتدادها الجسماني واراد بالصورة الطبيعة المتحركة
للأجرام وهي محبة وجودها النفسى والاعلى فوق الهوى والابعد فوقية بالعلية والشرف وكل من الهوى والصورة مبدء
للوجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدء فعلية للشيء الحادث وكما له والمادة مبدء قوته وقوله
واقفاره ثم ان الصورة اذا حلت في غايته كماله والمادة اذا اثرت وطرح كالفقر المسمى في غايته عديمه ورجع فقره ونقصه
ولهذا قال فيها المبدأ والى المعاد اذ مبدء كل معلول هو ما ينشئ اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الجسمانية
يقدر وجودها من الصور المقارنة الباقية عند الله ثم تعود اليها فانه الحسب اذ اثره فاسد بدو الهوى وذلك باقية
عند الله ببقاء لا ببقاء ذاتهم وكل شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على
سبيل الرزان املك رؤوم لكننا فقيرة رعاء وان اباك تحدث لكن جواد مقدر يعنى بالام الهوى وبالباب الصورة وبالبزق
انفادها وبالفقر قوة قبولها وهي امر عدى وبالرغوة عدم شأنها على حاله واحدة وجودها وبأما احداث الصورة فهي محبة
في الوجود في كل آن واما جودها فهي مبدء للامراض والاثار وموجدتها حقيقة العقلية التي في علم وهي من جملة افعال
الله ورحمته على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما قبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الارض والاوقات كما قال
سبحانه وان في شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن كماله الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله
جوهره ينف كرم تشبه دائرة قد ادرت على مركزها غير انها دائرة لا يبعد لها مركزها العقل وكل العقل دائرة اسندت على
مركزها وهو الخيال الاول المحض غير ان النفس والعقل وان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا ينقلب ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة
بمركزها واما دائرة النفس فانها تنقلب على مركزها وهو العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلى فانها دائرة تدور
النفس والى انشاق وانما تنقلب بهذه الحركة الدائرية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخيال الاول المحض
ولان دائرة هذا العالم الجرمي والجوهرية شتاق الى البنى الخارج منه ويخرج من ان يصير اليه فبعائنه فذلك الجرم الاقصى الشريف
بمركزه حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحي لئلا لها فيسبح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح في استحقاق
الفلك وانقطاع حركته الذاتية ودور الطبيعة ونفاذه وفناء العالم الجسماني وانقطاعه الى الدار الاخرة
حسبا او ضمنا ببله ومن يحكم الميزان المشهورين بالفضل والبراعة الاسكندر الافردوسي وهو من كبار اصحاب طائفة
رايا وعلما وكلامه امن ومقالته ارض وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدء والمعاد بقاضل المتقدين وافق

استاده في كثير من المسائل منها ان الباري عالم بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها على تسق واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ولا يتغير وعلمه في بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله بهذا لانه بعض النفوس كما ستعلم وما انفسنا ان قال كل كوكب ذو نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره واصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوا الفلك المحذرة قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جارا عليه لان الزمان هو العاد للحركات اي عدها ولما لم يكن محيطا بشئ اخر والا لكان الزمان جارا عليه لم يجز ان يتحد ويكون فلم تكن قابلا للكون والفساد وما لا يقبل الكون والفساد كان قديما اقول كلامه ظاهرة ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن الفاسدة ولا شبهة في ان جميع الاجرام الفلكية والعنصرية مما يجري عليه الزمان لانها مادنية في اجزئته القوة والاستعداد وما كان كذا فالزمان من مستخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون والفساد فثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة والتغير فهو ايضا الامحالة ذو صورة متجددة كالفاسدة فيحتاج الى محدث آخر يحد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذا فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضععية مكانية كاحاطة السقف بل كان امر انفسانيا محيطا بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن يحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشقا والحس بل من عالم الغيب عالم التدبر والقضاء الالهي وما عند الله باق ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما عند الله باق ومن عظماء الحكماء المشاهير الراغبين في العلم والتوحيد فرور بوس صاحب المشايخ واضع ايساغوجي وهو عندي من اعظم اصحاب العلم الاول واهلك القوم الى عميرون علومه وارشدهم الى اشارته وجميع ما ذهب اليه في علم النفس وعلم الرب وكيفيته المعاد ورجوع النفس الى عالم الحق ودار الثواب والاعمال عليه شرح التعليم الاول اكثر من غيره كاسكنذ الرومي وشا مطبوس وان كان الشيخ اكثر تقويلا على هذين دون انكاره عليه في القول بالحد والاعاقل بالمعقول والحد النفس بالمعقول الفاعل وقتها لم يتحقق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلاف الصورة وقال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحدا بسيطا وما كان كثيرا مركبا فافعله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله مثل طبيعته ففعله الله بذاته واحدا بسيطا وما يفعله من افعاله بمتوسط مركب قال ايضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق لطبيعته ولما كان الباري موجودا ففعله الخاص الواحد هو الاجتلاب المشبه بمعنى الوجود فحق كلامه دلالته على وحدانية الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلييحا اما الاول فثبت قال المكونات انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلافها واما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولا شبهة في ان لكل جسم طبيعي هيئة حركته والحركة امر دائم التجرد والحد فكلت مبدء القرب فيكون كل جسم طبيعي متجدا واحدا تازا تالا كاشفا فاسدا وايضا في قوله ففعله الخاص الواحد في هو لا جلا الى شبهة اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتزلة المشهورين ابرقلس المنسوب الى افلاطون وقد استشهد فيهم بين القوم من القول بشدة العالم ونسبته الى الافلاسة الاقدمين ومنشأ ذلك ابرادابوقلس في تصنيفه تلك الشبهة السبع التي نقلها اولولا لاخفاة الاطباء لذكرها ونبئت وجه المنقح عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق الا مجال التفت في حدوث العالم وكيفيته صدور الوجودات منه ثم على ان لكل منها محلا صحيحا ووجهها وحيثها ايضا اليه ولهذا ذكر الشارح في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المنصبيين لا يبرقلس محله عذرا في ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق الناس بمنطقين احدهما روحاني بسيط والاخر جسماني مركب كان اهل زمانه الذين يناطقون جميعا من بين وانما دعاهم الى ذكر هذه الاقوال بمقاومتهم اياه فخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكماء ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجد واعلى قوله مساعا ولا يصيبه واعلىه مالا ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وانه باق لا يبدل ووضعه كتابا في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته ففهموا منه جسمانيته دون روحانيته ففضوه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب الجانضات العوارض بعضها ببعض وحدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قوتها واستغلت لبوطا لفشور دائرة واللبوب دائرة لا يجوز عليها الفسا لانها بسيطة وحيث القوى فانفسم العالم عاين عالم الصورة واللحم عالم الكدور والفشور فانصل بعضها ببعض وكان اخر هذا العالم من ذلك العالم من وجه لم يكن فرق بينهما فلم يكن هذا العالم دثارا اذا كان متصلا باللبس مدثر ومن وجه دثر الفشور وذا

الكدور وكيف يكون الشعور غير باثرة ولا مضحكة وما لم يزل الشعور باقية كانت البوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب
والعالم الاعلى بسيط باق دائما غير متغير قال الذي يدعي ان برقلس هذا الذي نقل عنه هو المقول عن مثله بل الذي
اضاف اليه القول الاول لا يخفى من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التي ذكرناه سابقا واما لانه كان محسودا عند اهل زمانه
لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوة وكانوا اولئك اصحاب وهم وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب
برقلس ان يقول في موضع من كتابه ان الاوائل التي منها كونت العوالم باقية لا تدر ولا تضيح وهي لا تدر للدهر ما سكت الا انها
من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحتنه وهو الغاية والمنتهى التي ليس فيها
جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الاحد الذي قوته اخرجت هذه الاوائل وقدرته ابدعت هذه المبادئ وقال ايضا
ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا فهو تحت اذ قد حقق الحق فالحق الذي امتد منه طبع الحيوة والبقاء هو الذي افاد
بقاء هذا العالم بدو وبقاء بعدد ثور قشوره وذكى البسيط الباطن من الناس الذي كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا
العالم قد اضمحل قشوره وذهب منه وصا بسيطار روحانيا وبقي ما فيه من الجوهر الصافية النوانية في حد المراتب الروحانية
مثل العوالم العلوية وبقي في جوهر كل قشرة وذل وخبث هذه كلماته اقول قد انكشف تبين من هذه الكلمات التي غابته
الحسن والاثقان ان مذهب الحكم الرباني المشهور بين الناس بانه دهرى هو بعينه مذهب افلاطون ومن فقد منه حدث العالم
وخبره وبواره وبقاء العالم الالهى والصور الربانية وانما واي وانكشف له اتصال واخر هذا العالم باوائل ذلك العالم ايضا
المعلوم المفاض بعلته الفياضة واتصال ذي الغاية بعائنه وبحق الناس بكاله وتماه وذلك العالم الربوبي باق بقاء الله دائم
بدهمية حكم احيانا بابلية هذا العالم بهذا المعنى كما يقا ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل وكل ان كما
علم فوله بدهر هذا العالم ليس يعني به ان الصور الطبيعية الحسية التي لا تفلت وغيرها الزمنية الاشخاص والاعداد بل يعني به
ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة في علم الله باقية عنده غير باثرة بدور هذه الحسبة المركبة وذلك لان الدثورة
بفضي غايته ومعاد غير ثركا ان الحدوث يفضي مبدى وفاعلا غير كاش لا متلغ ان يكون لكل غايته غايته الى ان غايته لانها لها
وان يكون لكل مبدى مبدى لا الى بداية لا بداية لها فحق الطرفين لا بد وان ينتهى الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا منتهى له
فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذي من حقيقة الى ان الصانع له قديم وهو المبدى الذي منه بد وكل باد والمعاني التي
السيه اوب كل آيب فاذ كره قوله حق وصوب بشرط ان يعلم قائله ويدعي بان الصور العقلية الدائمة التي هي بواطن هذه الصور
الدائرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مباينة الذات لوجود باربها وجاعلها الحق الاول ليلزم بعد الفناء
كما يقوله الصفاية ولا حاله في ذات الاول ليلزم التكرار ذاته ولا انها ولا انها متحققة به تقعن ذلك في مرتبة ذاته ليلزم الانفلا
لزم الوجوب الى الامكان ولها من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب بداسر هذا والممكن ممكن دائما وحق
في الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شئ لا يعرف الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون في علم التجيد على ان البرهان قائم كما
اسلفنا على ان كل شوق وطلب غريزي يقضو بصاحبه الى ما يطلبه ويحب به الضرورة **فصل** في نبذ من كلام ائمة الكفر
والشهر من اهل هذه الملة البيضاء في مجده الطبيعة الجرمية التي هو ملاك الامر في دثور العالم وزواله قد ذكرنا فيما سبق
كثيرا من الابان الفرائض الدالة على هذا المطلب الذي هو عمة اصول الحكماء والدين وهو مما يستقيم من الاحاديث المروية عننا
هذه الشريعة الماثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج
البلاغة اعذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تبغيض ساكنها ظاغن وقاطنها بائن يمتد باهلها ميدان السقيفة يصفونها
العواصف في لجج البحار ومنها ايضا قوله ما اصف من دار ولها عناء واخرها فناء من ساعاها فائسه ومن استغنى عنها وانتهى هذا
الكلام كما قبله في غايته البلاغة في الحكمة لا ينكشف عن معناه الا على من احكم القوانين الماضية وامعزغ الرياضات العقلية
لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل النصف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محي الدين العربي في بعض ابواب
الفتوحات المكية قال نعم وان شئت الاعندنا خراشنة وما نتر له الا بقدر معلوم اي من اسم الحكميم فالحكمي سلطان هذا الان
الالهى وهو لخراج هذه الاشياء من هذه الخراشنة الى وجود اعينها في هذه الخراشنة ثم قال بعد كلام طويله فبالنظر الى اعينها

هو موجود عن عدم وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخواص ثم قال واما قوله ما عندكم في العلم لان الخطاب منها العبد
الجوهر والذي عنده اعني عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجد في محله من الصفات والاعراض والاكوام وهي في الزمان او
الحال الثاني من زمان وجودها او حال وجودها بنفهم من عندنا وهو قوله ما عندكم بنفهم وما عند الله باق وهو عند الجوهر
الامثال والاضداد وانما من هذه الخواص وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حر لا شبهة فيه لا يبعث
الممكنات قال واما صاحب النظر فاعنده خبر شئ من هذا لانه ينبغي بنو لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان
فكره وليس للفكر فيه مجال وقال ايضا في الباب السابع والستين وثلاثمائة يحكى عن عروج وقع بحسب الجواهر حين تخاطب مع ادريس
النبى عليه السلام بهذه العبارة قلت له انى رايت في واقع شخصاً بالطواف اخبرني ان من اجادى وسمى نفسه فسئل عن
موته فقال اربعون الف سنة فسئل عن ادم لما انزل عندنا من النار في الجنة فقلت قلت عن ادم فسئل عن آدم الاقرب قلت بل
في صدق انى نرى الله فلا ارى للعالم مدة يقف عليها بجملة لانها لا تزل خالفا ولا يزل دنيا واخرة والاجال في الخلق
بانتهاء المدة لا في الخلق فالتخلق مع الانقاس بنجد فقلت له فابقي ظهور الساعة في اقرب الساعة اقرب الناس حسابهم وهم
في عقله معرضون فقلت عرفني بشرط من شرط افراجه في وجود ادم من شرطه فقلت فكل كان قبل الدنيا اربعينها قال دار
الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا اخرة الا بكم والآخر ما يميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكون واستقامت وانما
وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف **الفن السادس** من علم الجواهر في المبادئ والاستنباط للطبيعات
التي يتسلى العالم الطبيعي اخذ من العالم الالهى على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فمما نرى في العالم الرباني اخذ من
الله من جهة ملكته المتعبرين الذين هم وساطة امره في خلقه وفيه فضول **فصل** في تعريف الطبيعة لاشبهه لنا في ان
هذه الاجسام التي قبلنا قد يصدر عنها افعال وانفعال وحركات واستقامات بنجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حرك
الحجر فوق والنار الى تحت ومثل لخص الماء وتبرد الهواء ونجد بعضها بالاسناد الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة
النار الى فوق وكبريد الماء وتسخين النار وقريب من هذا استحال البذور والنطف نباتا وجوانا ونصادف ايضا من الجواهر
تصرفا اربابا في انواع حركاتها وسكناتها من غير منصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف قاسر غريب يقتضيه على هذه
الاقاويل فهذا ما ارادتم في اذهاننا في اول النظر من غير ان يجزم ولا ان كلامنا الوجهين صادرة بارادة مرية وكلامنا لازم
طريقة واحدة لا يخفى عنها او غير لازم طريقة واحدة بل متغير الطرفين ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست بحركاتها من خارج
مشهور ولنا اهل لها غير خارج لا خمسة ام لا وعلى الاول هل من شأنه ان يحرك حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التأثير كشد
الغدا بالحد يد الى جهة ولم يرم مقناطيس يجذب الحديد او عساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البنية على ان من الواضح الجلي كل
عاقلة ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك حركا فاذى لا بد ان يتسلى الطبيعي ببره من عليه الالهى ان
هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يقع حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادئ اثارها وافعالها فتمها قوة
يصدر عنها الفعل والتغير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها كل مع ارادة ومنها قوة منفصلة الفعل والحر
من غير ارادة ومنها قوة كل مع ارادة وهكذا حال الغنمة في جانب السكون بحسب الاجمال العقلي فالاولى هي طبيعة مجسمة
الاصطلاح ولا يخرج عنها جسم عند هالك الحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخرج عنها جسم انه ما من جسم لا يوجد
فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا شرط ان لا يكون معها قوة
اخرى فوقها كقفل وعقل او تكون واذا كانت فتواء احدث هذه معها ضرر بان لا اتحاد او لم يكن والثانية هي نفسا فلكها
كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محقق الحكماء والثالثة هي نفسا نباتية كالنبات في تغذيه ونشوه وتوليد والرابعة
هي نفسا حيوانية كالحيوان في احساسه مشبه وشهوته وغضبه وبما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة
ففعم النفس النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا روية ففعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسيج شبكها والفعل
في هندسة بيوتها انما بالطباع لكن التي هي مبدء العلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغير هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخرج
عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يخلص اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يفر

اولا

تحقيق مهيئتها ولا يعرض لمن ينكر وجودها اذ فيه كافة شافه كما ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا فالطبيعي حكم في هذه
المسئلة واما لما حكم المحل الفاعل والفاعل والرجل الا لحي حكمه فيها حكم المعطى الفاعل وقد حدث الطبيعة بامها سبب اول الحركة فما
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا المحذور من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى
قوله سبب اول الحركة اي سبب فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني المحرك وقد وقع الاشارة من سابقا ان معنى الفاعل
في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعة هو الذي يكون ناشره زمانيا وعلى التدبير ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب
ان يكون في كل شيء سبب للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها سبب للحركة المكانية فقط بل المراد انها سبب لكل امر ذاتي
يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في ابن اوكم او كيف او جوهرا ونحو اخر ومعنى قوله اول اي
مباشر في ذلك واسطة بينه وبين تحريكه فمعنى ان يكون النفس سبب لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة
حي ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذات الانفس تفعل حركة الانتقال بنوسط الطبيعة وهذا هو عندنا في الحركات الانفعالية
الارادية التي تكون للحجوزات دون ما تكون كسقوط ابدانها من فوق الخشب كما لوحناه اليك سابقا من ان مباشر كل حركة هو
الطبيعة سواء استقلت واستخدمت للنفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعد حيث قال ولا اري الطبيعة لتقبل
حركة للأعضاء خلاف ما توجب ذاتها طاعة للنفس ولواسمها الطبيعة كك لما حدث الاعضاء عند تكليف النفس اياها
غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد مر اندفاع ما ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة با
نوع ووجدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي بنوسط بين النفس وتحريكها الاينية والكيفية تسمى
العجيب من جوار مثل هذا الوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان لا يجوز على طور غير الطور
الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية وانفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله هو فيه
لنفير بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى
المحرك فعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تحريك قاسر فتقبل ان لا يحرك حين خلوها عن مانع حركة غير الحركة
التي لا حمل قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لا من تحريك عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض ايضا حمل على وجهين
احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى الفاعل فالاول ان الطبيعة مبدأ لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض
مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة صفا من تحريكها هو صم بالعرض لان تحريكها بالذات
للخماس لا للصم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب هو فيه لان فيه لا من حيث هو مرض بل من حيث هو
طبيب فلم يكن بروه عن المرض لان طبيبك ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو متعالج شيء ومن حيث هو متعالج شيء لانه بالحيثية الاولى
صانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل للمرض تبصير قد يقع لبعض الاربعة بعد السابقين الاولين ان يستقص هذا
التحديد وتوحي بعد استقصاءه ان يزيد عليه زيادة فتان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوارها بل على
نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يراى في حدها فتان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تقيد التخليق والتشكيل وتحفظها
وهي مبدأ لكذا وكذا والذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردى فاسد غير محتاج اليه لا
بدله فاما الزيادة التي راي بعض اللاحقين بالاولى ان يزيد ما فند فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي
القوة الفاعلية واذ احدث حدثا فيها مبدأ الحركة من آخره آخره آخره وليس معنى القوة الامسدة تحريك يكون في شيء
وليس معنى السران الا الكون في الشيء فان المحل اذا كان امر منقسم كان الذي يحمله من حيث ذاته ايضا منقسم اساريا فيه وليس
معنى التخليق والتشكيل الادخال في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الادخال في التشكين فيكون ههنا
الرجل قد ذكرنا اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشترع مع ذلك فان هذا المندرك فحلل هذا الرسم زعمه انه اذا قال قوة
فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدأ التحريك والتشكين لا غير فالقوة لا ترسم الا ان
جهة النسبة الاضافية هذا التخصيص كما انه اقول كون الطبيعة مبدأ لافاعيلها الذاتية من الحركة وغيرها ليس على سبيل
ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذوقها كالاخصاص والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدأ

وكذا وكذا الشيء واحد بل تغيرا فالمتكوري تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم وسم بحسب الحقيقة والذات
 وكذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعته وقوة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكرار المفهوم وتغيرها
 لا يفسد تغيرها نحو الوجود الذي هو مصداق الجمع فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شي واحد جسماني يترتب عليه بها انفعالها
 وتأثيره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت محصلة القوام بجوهر نفسا او لا وسببا لهذا شرح
فصل في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس الى ما تحته من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ في الشفاء ان
 لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هو القوة التي تصدر عنها تحركه وتغيره الذي يكون عن ذاته وكل عن سكوته
 وشأنه وصورته هي مهية التي بها هو ما هو وما دته هي المعنى الحامل لمهية والاعراض التي اذا تصورت مادته بصورته
 وتمت نوعيته لوقت وعرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي عينها صورته وربما لم يكن اما في البسيط فالطبيعة
 هي الصورة بعينها فاذا اقتضت الى الحركات والافعال سميت طبيعة واذا اقتضت الى تفويضها للنوع سميت صورة فصورته الماء
 مثلا قوة اقامته على الماء نوعا هو الماء وتلك غير محسوسة وعنها تصدرا لاثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو البسيط
 لا يكون للجسم وهو جزءه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى المثارثة فالبرودة واما بالقياس الى المؤثرية
 المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فيزيك وبالقيااس الى مكانه المناسب للتسكين واما في المركبات فالطبيعة
 كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هي ما هي بالقوة الحركية لها بالذات الى جهة واحدة وان كان
 لا بد لها في ان يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتهما يجمع من عدة معان فتحد كالاتي
 فانها انضمت قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت المهية
 الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا المختصر كانه وفيه امور صحيحة على طور
 حكمتنا المشرقية وامور متزلزلة كما يظهر على من تأمل في تدبر في مواضع من كلامنا فقول صورة الشيء هي مهية التي بها هو ما هو
 ومادته هي المعنى الحامل لمهية كلام صحيح يجب الثوبل عليه جميع المواضع وهذا الذي ذكره اصل ينبغي عليه كثير من صحتنا
 سيما التي علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي بصورتها التي مفهوم نوعها ومحصل جنسها وينفرد عليه مورها من كون النفس
 الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد العالم
 بالمعقول ومنها جواز حركة الاستناد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشيء هي عينها صورته كالبيسط وربما لم يكن كما
 لمركبات فلا يمتنع من اضطراب اما اول فلان قوله كالبيسط عطف به العناصر الاربعة كما يعلم من مواضع اخرى من كلامه من ان الفلك لا
 طبيعته وكذا الكواكب طبيعته لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيمياء كالثقل والخفة وفيه ما من من ان الافلاك وكذا الكواكب
 لها طبيعة خامسة واما ثانيا فقول ربما لم يكن اه اذ ادبر ان المركب الحيواني والنباتي صورته النوعية هي نفسه وهي العدد غير
 طبيعته وكانه لو ادبرها بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي جزء مادته وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان
 بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اردت غير تلك الطبائع بل التي هي مبادئ حركات الفسوال الادارة فالحق انها عين الصور
 الحيوانية والنباتية وجودا وهي نوعها ومعنى مهية وقوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله
 وكان تلك القوة جزء من صورتها المحتمل وجب من احدها ما هو المختار وعندنا وهو معنى الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها
 الصورة النوعية التي للمركب فذلك الصورة مع تاحدها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدء قريبا للحركات والاستحالات
 الناشئة عما هي فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها
 بشرط لا شيء اخر وثابتها وهو الذي قصد الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب
 من الاسطفاة ومعنى الصورة محمول على المركب لا يتحد مع الفصل باعتبار اخذها لا بشرط شيء والفصل محمول على المركب
 ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطيان
 صورة الشيء التي هي مبدء فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط بجميع المعاني الموجودة في القوى التي تختمها بوجه اعلى وبسط وكذا قوله
 وكان صورتهما يجمع من عدة معان فتحد كالاتي في كلامه المذكور ان وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا

الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذي يستفاد من كل ما في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لاي مادة
هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونه مبدءا لساير قواه على ترتيب نظام كانهما جميع الكل في واحد كونها
مرتبطا بواحد على وجه النسبة التي ينبغي ان يجعل الكثير شيئا بواحد واما الذي ينبغي اليه النظر العقيق ان الصورة كالصورة
الانسانية مثلا وهي نفس الناطقة على وجهها اجامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف
وكذا الكلام في كل صورة بالقياس الى مادتها فان قلت اذا كانت الصورة مبدءا فاعليا لساير القوى قاهر اعليها فليزوم ان
لا تتفعل عنها ولا يستكمل بها فلنا هذه الصورة القوية للمواد وقواها البت في قوة الوجود كالمبادئ العقلية حتى يبرى عن
المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجدة واستكمال وجهة عناية وتكميل وقد مر في مباحث المتلذذ بين المادة
والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مفقودة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر عظمي ينصل به ضربا من الاتصال
وهي مفقودة الى المادة في عولها بالانفعال وبها انما المبدأ بالتحقق وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لان
جهة اخرى ما عدا المادة وانفادها اليها فانها ليست من تلك الحقيقة مادة بل موضوعا وهكذا الحال في كل صورة ومادة حتى
النفس والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدأ الفعال على نحو الشركة دون الاستقلال الامع تمام
الاتصال وح يستغنى عن البدن كل الاستغناء وبقائمة بالبدن مفقودة اليها في طلب اكمال من حيث انفصالها عن البدن
جهة تصورهما ونفسهما هذا وتزجج الى ما كانت فيه فقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة ومنه يستفاد نسبة النفس
كما واما انما البسائط كالنفس وما فيه فان طبيعتها ونفسها شي واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات
بعضها عقلية وبعضها انسانية مدركة للجبريات وبعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد
من غير ارادة مجسمة هذه المنة اعني القوة السارية في الجسم وان كانت الحركة ارادية يجب قوة نفسانية يتقدم بها هذه القوة الطبيعية
ضربا من الاتحاد وهذه القوة الفهية من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب مجده الحركة كما سبق واما نسبتها الى المادة
فالتقوية بوجه والتخصيص بوجه والنزوع بوجه كما علمت في مباحث المهية واما نسبتها الى الحركة والسكون فالاستمرار والاستيعاب
من غير تخلل جعل متناهي بينهما واما نسبتها الى الاعراض فهي بعضها الافادة والتخصيص وفي بعضها التخييل والاعداد وايضا
الاعراض التي تعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسود والرمحي وانتمنا الفاتحة من
الشكل والمخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك في الناس وقوة الضحك فالشيء يتبين
ان هذه الامور وان لم يكن بد من وجودها ان يكون في مادة فان منبعها من الصورة ومبدئها وسببها اعراضا تنبع الصورة وينبع
منها او يعرض لها بوجاهة لا يحتاج لها الى مشاركة المادة وذلك اذا حققك في علم النفس فقول جميع الاعراض تابعة للصورة
وهي منبعها ومبدئها الان الصور متفاوتة قوة وضعفا وتجدد وتقسما وليس ثمة المادة الا القول والانفعال فلا فرق
بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبة الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور
قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية فكذلك الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها
بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذلك الاعراض الناشئة منها ولما كانت تلك الصور العالمة الشريفة
حينما وجدت معها المادة صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة المتوسطة الساقطة الجسمانية فلا جرم يوجد منها في تلك
المادة اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلا جمل ذلك يقع الاشتباه بين بعضها انها تابعة للصورة وبعضها انها
تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجمل فاعلى الصور ما لا مادة له اصلا لا الجسمانية والذات ولا من جهة افعالها القريبة
كالقول الفادسة فكذلك اعراضها التابعة لانها المعاني الكلية والصفات العقلية كالعلم والقدرة التي ليس معها
شوب تغير ولا ارادة التي هي عنانية محض لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولا تعلقا لها
من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكل اعراضها التابعة كالعلوم والنسب المتغيرة والارادة
المجددة وبعدها بين المرتبين صور قووية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها على طبقات متفاوتة في النزول وغايتها
في النزول ما تكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبائع الاسطيقية والمعدنية

صورة بل هيئة
دلا المادة من تلك
الحقيقة

بحقيقة

في

فانها ذات اجزاء مفقودة كاجزاء الجسم وادفع منها قليلا الصورة النباتية فانها ببعض اجزاء النبات ربط واعلن دون البعض فلها
 شئ من المادة كالأصل لا يبقى الصورة اعني النفس النباتية بدونها فاذا قطع عجب النبات ويضد كله ولها شئ كالضروع اذا قطعت
 لم يفسد صورة الكل مادام الأصل باقيا وايضا بقيد اجزاء النبات بحسب الخشنة والتخيل والنفس باقية ضرابا من البقاء ورفع
 درجة صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا وبالحمل فسد وضعه
 الوضوح ان قوام كل مركب نوعي طبيعي صورته وما هو كالصورة اقوى واكبر من قواه بما دونه وما هو كاللحم فيصير ان يتوحيه
 التي هي صورته وما اشد تخافه راي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التفويض على جانب الصورة متمسكين
 بحجة راسية هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشئ كان السرير اذا غصن فضل وصاحب حيث يرفع غصنا ويثبت فرع سيرا
 وليس كذلك بل يرجع الى طبيعة الخشب وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه راي ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظات لها في
 كل نفس وكانه لا يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والصورة ولم يدرك مفهوم الشئ يجب ان لا يكون
 منه بد عند وجود الشئ لا عند عدمه ايضا بل الصورة المسمى ما يجعل به الشئ هو ما هو بالفعل ومادته هي ما به يكون بالقوة
 فلا يفسد المادة وجود الشئ بالفعل بل ان افادت وانما افادت قوة وجود الشئ لا غير الا ترى ان الطين واللبان اذا وجدت
 كان للبيت وجود بالقوة وما كونه بالفعل ففساد صورته حتى لو جاز ان يكون صورة البيت في مادة لا يستغنى عن النبات
 وما يجري مجرىها فالجاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها الشخص وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية وسبب ظهور
 لك في مباحث المعاد ظهور انهم ما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعية المركبة لها وجود صور في عالم مقدس
 مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورة بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة وكما لا ينقص وقرار بلا حركة
 ودولم بلا تجدد والحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لا فيها نصيب لا فيها من لغوب واعلم ان ههنا الفاظا مشقة يستعملها
 اهل العلم في الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما بال طبيعة وما بالطبع وما يجري مجرى الطبيعي اما الطبيعة فقد يستعمل
 على معان متعارفة المأخذ عندنا والبق ما يذكر منها ثلثة في الطبيعة المبدء الذي قد عرفنا اعني ما يباين الحركة والاشياء
 ومقابلاتها وبق ما يقوم به جوهر كل شئ وبق طبيعة حقيقة وذاته واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما
 ما فيه الطبيعة واما ما عدا الطبيعة فالاول هو المنسوب الى الطبيعة او الذي الطبيعة كالجبر من الصورة واما الثاني فالآثار و
 الحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجازيه واما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدء اعني جسم المتحرك
 بطباعه والساكن بطباعه واما ما بال طبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود
 الثاني كالانواع الطبيعية واما ما للطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة الفصد كالاشخاص الانواع الجوهرية
 او لانها كالاغراض اللازمة والحادثة واما ما يجري مجرى الطبيعي في الحركات والسكنات التي يوجبها الطبيعة بنفسها
 لذاتها الا خارجة عن مقتضاها واخراج عن مقتضاها ما كان عنها فتنها بسبب بل فعلها وهو المادة فان الراس المسقط
 والاصبع الزائدة ليس جارا يجري الطبيعي ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لنفسها بل لعارض هو حال
 المادة بحسب كنهه وكيفية تقبل ذلك حكمه مشروطة اعلم ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هي الطبيعة
 الخاصة بشخص شخص الثانية هي التي توجد مفارقة الهويته عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه الشخص نسبة الفاعل الى فعله
 ونسبة الأصل الى فروعه والكل بهذا المعنى غير المهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوجود
 الاشياء التي تحمل على بل انما هي عنها في الوجود وغيرها بحسب الصور عند التحليل واما الكل الذي كلامنا فيه فهو صور
 مجرد الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال لا وجود للنفوس المختلفة التي
 في القوابل ولم تكن النسبة متحدة ثم انضمت ثم لها نسبة الى شئ واحد والنسبة الى الشئ الواحد الذي هو المبدء لا يرفع الاختلاف
 الثاني بين الاشياء ولا يقوم المنوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى في ذات المبدء فانه من المحال ان يكون
 في ذاته شئ غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه قابض لكنه لم يصل ولا له وجود في الاشياء متحد بالاختلاف
 بل طبيعة كل شئ اخر شئ بالنوع او بالعدا انتهى اقول قد استقصينا الكلام فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعه

كل شئ
 ٤

صورة واحدة عقلية في عالم المفادقات نسبتها الى هذه الطبايع الجزئية نسبة الكمال الى النفس ونسبة الاشياء الى الاضعف فلا ينفد ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان الطبايع الجزئية غايات وان الغاية في غايات الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكل بما كانت عليه بحسب نوعه وبما كانت عليه على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان وانا فاقمته الا في الضرورة لا وجود للجزئية اما احدهما فهو ما نفعله من مبدء مقتضى التدبر الواجب في استحقاق نوع والثاني ما نفعله من مبدء مقتضى التدبر الواجب في استحقاق النوع على نظانه فقول اذ لم يكن للصورة الكلية وجود عقلي مستقل في الاعيان فاي معنى لاستحقاقه في هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في محل شبهة من بطل الغاية في اشخاص الكائنات التي نسبتها محبت لا ينهي الى غايتها بهذه العبارة واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هي ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان والفرس والنحلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا الوجود في الواحد المتناهي لان كل ما ين فاسد فاستبقى بالنوع والعرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة النهائية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص لانهاية فيكون لا نهاية الاشخاص عرضا على المعنى الضروري اقول ومن نامل في كلامه احدهما ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية والعرض الاصل في فعل المبدء الفاعل هي الطبيعة النوعية دون الاشخاص الا على وجه النفع وعلى ضم من الضرورة المذكور في موضعه لحكم بالاضطرار والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي يؤتممها الفصد والعرض بالذات يجب ان تكون موجودة في الاعيان وجودا ثانيا من وجودها لا يؤتمم الفصد من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه الاستدعاء **فصل** في فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية ليس الا تحمير الصالح لا الشر والفساد قال الشيخ ان كثيرا ما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس خارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في ربه فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه احدها التخلص النفس عن البدن للسعادة في السعداء وهي المقصودة ولها خلق البدن واذا اختلف فليس بسبب من الطبايع بل بسبب الاختيار وليكون لفهم اخرين جازم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجودا في ان خلقه فلو لم يسع للآخرين مكان ولا قوة وفي قوة المادة فصل للآخرين ومن يستحقون مثل هذا الوجود وليسوا بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود فهذه وغيرها مفاصل الطبيعة الكلية وكذا الاصلح الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي يقضى ان تكفى كل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تعطل فاذا فضلت مادة تتحق الصورة الاصلية لم تحرم ولم يصح ان يؤول في موضع بحث من وجوه احدها ما من لزوم التدافع في كلامه حيث اثبت هيئتها وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بعينه فها هو ثابتها ان مثل الموت والفساد وما يجري مجرى هذا غير مندوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان مثل الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالها فخرج كمالها بالجوهر التي مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الاولى الى حال صوري اخر وغاية ذاتية اخرى لطرف الزوال على ثباتها الاولى لطرفان ثباتها الاخرى قبل انها فسدت او ماتت وليس الفناء ولا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل الفصل بل العرض على سبيل النفع والثبات ان الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة من بصال النفس الى السعادة الاخرية محصور بالنفس الانسانية ولا يجري ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت والفساد محققا ايضا من جهة الطبيعة ورايها ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسبا ذهب اليه هو اكثر اتباع المعلم الاول عقلية صرف فهي لا تحصل الا الجماع من النفوس الانسانية هي اقل عددا من البوائق والذي يفعلها الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد وان يكون عاما او اكثر تاكيدا من بحث الغاية فلو كان فناء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزمان يكون جميع الناس واكثرهم سعداء ولا يكون الشقي الا نادر منهم وليس الامر كذلك عندهم فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالها وغاياتها والنحلة عن البلوغ اما النفس قاسر وعرض فاطع او قصور طبيعة وان حكمه تعرض الموت ليست مقصورة على البلوغ الى السعادة والسعادة العقلية غير مطلق الكمال والفعلية وان جميع النفوس المتفارقة عن هذه الابدان لها وجود اخر اشده واكد من هذا الوجود وتاكيد الوجود لا ينافي الشفاة والكمال كما سببا بيني في علم المعاد **فصل** في موضوع العلم الطبيعي ومبادئه قد تفرق في علم الميزان وفي فن البرهان منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكمال ما يبحث فيه عن حواله

الموجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي يلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا مقدورا او معددا او نوعا واقعا في الغابر
كالعلمين الآخرين اعني التعليم والطبيعي والطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم
من حيث هو واقع في الغابر والموجود فيها هي الاعراض اللاحقة له من هذه المحبته سواء كانت صوراً او اعراضاً او شيئاً
وبهم كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما تدعى فيها بعض موضوعات لها وبعضها آثار وحركات
عنها ولا شك ان للامور الطبيعية مباد واسباباً وقد ثبت ان العلم يبنى السبل لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل الى تحقيق
معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مباديها واسبابها وذلك المبادي لا ينجح امامها لكافها ومنها
فثبت في جميعها البعض دون بعضها ما الذي تم جميعها وتشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوعها المشترك ولا حولها
المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعية كما علم في البرهان من البرهان بل اثباتها على ذمة
صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعا ونصو ومهيئتها اية واما المبادي التي تجزئ جزئياً من غير اشتراك
الجميع فيها فلا يجد ان ينفذ العلم الطبيعي اثباتها اية ومهيئتها معاً ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مبادعاً مشتركة
واخرى جزئية مختصة مثل مباد النور والحس فطريق العلم والتعليم فيها ان يثبت في السلوك ما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص
وهذا في مبادي القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف مهبة الانسان مجده وحقيقته ففرقك
لجسه وهو جزؤه المادي اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن اذ انضت نفسك بالفلسفة الالهية
يعرف ان مبادي الوجود ايضا كالفاعل والغاية اقدم نرفاً في ذاتها من معلولاتها وكما نقاد ونحننا هذا فيما قبل وبالجملة المنهج
الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعلى الى الاسفل
الاقل من اراد ان يعرف الامور الطبيعية ينبغي له ان ياخذ اولاً من مبادي الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة واحولها ومنها
الطبايع المختصة لحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذا الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة واما عند الطبيعة
فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عندها من المعنى النوعي وبعده المعنى الجفسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان يثبت
حيواناً مطلقاً ولا جنساً مطلقاً بل ان يوجد ولا جنساً خاصاً ثم حيواناً خاصاً ثم انساناً وهكذا الى ان ينتهي الحقيقة خاصة
جامعة لكل كمال في الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو الا بالذات وجودها مواعلي واشرف
منها في الحجة والجمعة ثم ما يليه على وجه السقبة والضرورة وهكذا الى ان ينتهي في النزول الى الجسم والهوى فالمقصود في
الطبيعة ليس الا تخوض الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحجة والقصور وليس مقصودها كما زعم بعض
معية كلية نوعية كانت وعينها اذ الله غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق واما المعقول والغاية في الفصلين
مكيد كان هو الوجود لكن الوجود قد يشترك في معنى نوعي وجنسي او غيرها العقل ان يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها
الى تعرف الاخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذي يفتن به اولاً من صفات الموجودات هو المعنى
بين الكل كالشبهة والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي
الى معنى يحصل كمال نوعي لذلك الناس كلهم كالمشركين في معرفة العوالم واول المفهومات التي لا كمال معند فيها وانما ينتهي
بان بعضهم يعرف خصوصيات وينتهي الى النوعية معاً في التفصيل وهذا الامعان في تحقيق خصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء
الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صوراً عقلية وجودية وذاتاً كاملة نورية هي مبادي النوعية وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال
وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة ولذا قبل المعرفة بذات المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان
حصول الاحساس كان مقدماً على حصول تلك العوالم والمختصة بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجانب
العامة كمن عرف الجسم دون ان يحصل معها المعاني الفصلية كالناري حتى يعرف معنى النبات او حصل الجسم الناري ووقف
عليه دون معرفة الاحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية وحوالها ووقف النظر الجسمي وليس
الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية فليس يلى العقل بما يتوقف من معرفتها
انما هو لان وجودها كالموضوع الجسماني وليس كالموضوع العقلي **فصل** في تدبیر المبادي التي للطبيعيين ان ياخذ

على سبيل المصادرة والوضع اعلم ان الاشياء الطبيعية مبادى واسباب سبيل اليها امامية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث
قبوله للتغير فهي كانهما مركبة من معنى الجسم الطبيعي والجسدية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيقه وحيثه واما معنى الحركة
والتغير فهو ايضا قد علم واما المبادى للجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالحجر من جهة الموضوع للعلوم الطبيعية مبنا
وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادى في المبادى التي يحصل بها الجسدية منها ما هي اجزاء من جوهر
وحاصله في ذاته وهويته وهي اثنان احدهما المادة كالتحسب للسرير وثانيهما الصورة كالتحسب للسرير فالاول استعداده محض
بشيء هولي وموضوعا وعنصر واسطفاكل اسم بحسب اعتبار معنى اخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يحسب
ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على نوايا قوائم وهي ايضا الضعف الصور وجودا ووحدة حيث ينبغي مع احاد التشكلات
التكميات وكل من هذين كما هو مبني للجسم بما هو جسم كك صيد للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم لان سائر الصور التي
للطبيعية التي هي مبادى اجناسها وانواعها لا تنقل عن مفاتيح الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احد مباني الجسم
التي تنزل في الجسم منزلة التحسب من السرير ينسبها الى الاجسام ذات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهر اذا نظر الى ذاتها
غير مضافة الى شيء من الصور بل خالصة عنها لكن من شأنها ان يقبلها مجتمعة او منعقدة سواء كان ذلك من شأن طبيعة مطلقة
جسدية لها حق لا يكون لها وحدة الا وحدة ذهنية غير متخلفة النوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شأن طبيعة شخصية لها
هي بصفة الاشتراك للجمع مجتمعة او منعقدة واقعة في الاعيان على اختلاف المذهبين والذي سبق الاشارة اليه ان
وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالحقيقة الجسمية للمعنى الجسمي للاشياء وذلك لفظ
نفسا وجودها في ذاتها خالصة عن الصور فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدتها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها
بالنفس والتمام والضعف والشدّة والغنى والفقر كانهما رسم فيها وظل وشيخ وخيال من الصور ويكون الصورة هي التي يكللها
المادى لوجودها جوهر آخر بالفعل بعد ما كان بالقوة فاذن ينبغي ان يوضع الطبيعي ان الجسم بما هو جسم مبني من قيتين في اثنين
احدهما هيولى والاخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كالية بعدتها من صور الاجسام وان شئت
صورة عرضية كما في الاصناف الجسمية كما لا يفيض والماتش والضاحت ولوضع ان الهيولى الارضية لا يكون بنفسها ملحمة عن الصور
الجسمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا تجرد عن الصورة التي يفهمها فائمة بنفسها ويكون الصورة التي تنزل عنها لولا ان زوالها
انما هو مع صورة اخرى سوت عنها وبنهم في القوم مقام الاول كالتحسب للهيولى كالتحسب للانساقوم اللاهضة من الصورة
ببعضه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبني الوجود له خصائص متعددة يتخلف وحدتها الذاتية باى تحصل جازان
الصور وينبغي ان يوضع ايضا للطبيعي اخذ من الفلسفة الاولى والعلم الكلى ان كل صورة اخذت تمام الحقيقة نوع من الانواع لا
يجوز تبدلها الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مبينة الوجود والشخص هو الشخص الاول بل ينفه
وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة نوع او شخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المنفرد على وجه الابهام فيجوز تبدلها والنوع بل
الشخص بان يجالها مادامت الصورة باقية جالها ولا حل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصور ويجوز في الجوهر المادى ولا حل
ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمية ولا المقدار الجسمي في الكم لانه بما هو نوع مقدارى لا بد له من بناء صورة الامتداد العين
فيه وبقاء الموضوع شرط في الحركة والتبدل لا يجوز ان يكون غير المتبدل فيه ويجوز هذه الحركة على ما هو كصورة القيمة
لهذه الجسمية التعليمية كصورة القوة نوع من النبات فانها مادامت باقية بالعد ويكون تلك الحقيقة باقية بالعد
وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب خصوصيات الامتدادية فان جسمه ما ومقدارها ما يكفي ان يكون جزءا ماديا حقيقة
معينه من النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقاءه بالشخص
مادامت صورته الجوانبية المعينة اعني نفسه باقية بالعد فهذا هو الكلام في المبادى الداخلة في قوام الجسم والاجسام مبنا
ايضا فاعلية وغائية والفاعل هو الذي طبع الصور التي للاصناف في مادتها تقويم المادة بالصور وجودا وفي منها المركبة
تفعل صورته في مادته وذلك المركب بفعل ما يفعل صورته وبفعل عما يفعل بمادته والغاية هي التي لا حلها ما طبعته هذه
الصوفى المواد والكلام ههنا لما كان في المبادى المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ ههنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المقبو

ههنا هي الغاية المشتركة قال الشيخ في الشفاء والمشاركة فيه هي من اجل ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا او
يرتب عليه سائر الافعال كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان يتي كل على ما علم في موضعه فيفيد
الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركة فيها بانها الغاية التي توهمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غايتها كل على
تعليمه موضعه هذا نحو الفخا الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العوم كفاعل الكحل المتول على كل واحد من الفاعلات الجزئية
للامور الجزئية والغاية الكلية هي المتول على كل واحد من الغايات الجزئية اقول في بحث اما اول فلان الذي ذكره اول في تبين
الفاعل المشترك ما لم يزل وجه صحة فان الصادر اول من المبدا الفاعل في هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم صور الكمال في
بل الطبايع الخاصة الكالبة اقدم صدورا وفعلا من الامور الجسمية كيف وقد حقق في مقام ان الذي يجري مجرى الصور مقوم للشيء
يجري مجرى المادة وايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل نحو الصور النوعية لم يكن الصور صور بل كانت عرضا
لاستغناء الجسم عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون اخر الغايات
لا يلزم ان يكون غايتها للجسمية او لا وتغيرها بنسبها كما ان الفاعل كل واما ثالثا فلان قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل
القوة والفعل بان ما بالفاعل دائما اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجه كثيرة وايضا ابطال في موضع اخر منها في فصل تكون الا
كون الوجود والالجسم وليس له في نفسه احد الصور المتول غير الصورة الجسمية ثم يكسب سائر الصور واما رابعا فلان الذي ينبغي
ان يوضع للطبايع من احوال المبادى يجب ان لا يكون مجزئا عنه في علمه فاعلى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره
ثانيا لا يجوز ايضا ان يكون من المبادى التي يسلطه الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية
المشتركة على نحو اخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الذي ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك وهو الذي يثبت منه وجود
جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التي ينهى اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية
بوسط او بغير وسط وميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او
مقصورا للفعل على تلك الامور هو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا
القياس في الغاية المشتركة بما هي غايتها مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اول من الفاعل المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة
بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها في التقدم حقيقا ونها في الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انفسها ثم الطبايع
المعدنية ثم الاسطقتات الصور المفدانية ثم المادة المشتركة والعائدية في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة
الرجوع الصعودي على العكس من الترتيب الاول الصدوري النزولي فيبندى الوجود من الاخر فالأخر كالصور الجسمية والغير
الى الاشرف لا شرف كالنفوس وما بعدها والفرق بين وجودي النظير في كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع
وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع الماديات والمغفريات واما انه واحد ذاته
او كثير ولجب او ممكن فما تبين في موضع اخر ليس على الطبيعي ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يصغه ويتسلم واما ان
المبادى المشتركة في الاجسام الطبيعية هي هذه الاربعة فعليه ان يصغه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم حيث
وجوده الخاص المتغير والمستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبد فان كون الشيء متغيرا غيرا طبيعيا او لا وان يصير بصد
الاستكمال كالادائيا او عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غيرا المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا او
حادا غير المفهوم من كونهما جميعا لا بد وان يكون في شيء ثابت هو المتغير وصفه كانت موجودة فعدم وصفه كانت معدومة
فوجدت ومعلوم انه لا بد للكائن من حيث هو متغير فانه من ان يكون له امر قابل للمتغير عنه والمتغير اليه وصورة حاصلة
وعدم سابق لها مع الصورة الزائدة وعدم مفارن معها للزائدة وهذا في المتغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهرات
الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما نحن بفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهرات الطبايع المادية على وجه لم يميز احد
بعد المعلم ومن يحد وخذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجديد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل
منها بالوجود فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدوم من جملة المبادى المتول للكائنات فان العدم شرط في كون الشيء متغيرا
واذا كان المتغير في جوهر الشيء وقوامه كان للعدم شركة في تقوم مع سائر المقومات فرغ العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته

بوجوب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبني بمعنى انه لا بد منه في وجود الشيء ولو تفرق في اطلاق اللفظ وقبل المبدء
هو الذي لا بد من وجوده في وجود شيء فلا مبالاة لنا في ذلك مع قابله فليس يعمل بدل المبدء المحتاج اليه فالعدم لا بد من وجوده
في تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من اخذ الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطابق بل عدم له نحو من الوجود كما ان
شيء مع تبهوا واستعداد في مادة معينة فان الانسان لا يتكون عن كل انسان بل الانسان في قابل الانسان لكن الوجود بال
الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة وقد بين ان الشيء كان عن الهولي وعن العدم ولا يتبع عن الصورة في ان السر
كان غير محتمل وكان عن الالاسر واما ان في كثير من المواضع يصح ان يكون عن الهولي عن العدم وفي كثير منها لا يصح واما
يق كان عن العدم فانه لا يتبع كان عن الانسان كانه السببي ان بعض المتغيرات في استكمال المادة بصورة كالمادة بوجوب وجود
فتا الصورة الاولى وحالة وجوده لها في الاول كالنطفة اذا تكون عنها الانسان حيث تزل عنها صورة النطفة والثاني الخشب
اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه مذكرا عن صورة ما وتشكل ما بالخت والشيء وبعضها
ليس فيه استكمال بصورة تفتضي وجودها زال شيء من الهولي كالانسان اذا صار كائنا فان الانسان باقية فيه بذاتها
وصفات الوجودية في الضرب الاول من الموضوعات والهوليات في بعضها عن بمعنى بعد وفي الضرب الثاني اذا استعمل لفظه عن
اول لفظه من كان على معنى اخر وهو ان الكائن مفهوم منها كما بين عن الزاج والعص مداد وتفصيل هذا المقام بطلب في الشفاء
والثاني لا بد ان يعرف الرجل العلمي ان جميع المتغيرات الطبيعية بلزمتها ان يتغير مادة الشيء من صورة الى صورة كالمادة فان الصورة
الاولى وان زالت من وجودها النافض لكنها لما اشددت واستكملت في كمالها باقية من حيث السخ والذات فيجوز استعمال
لفظة من وعن بحسب كل من المعنيين وبعض المتغيرات الغير الطبيعية ايضا يجري هذا المجرى كالانسان اذا صار كائنا فاصح فيه
الاعتبار ان يختلف البعض كالسرير اذا تغير في او الانسان اذا اهرم والحيوان اذا مات فان الهرم والموت واسبابهما البت
عندنا من الغايات الذاتية التي توجبها المتغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات النابعة للاستكمال فيكون
عدها من الامور الغير الطبيعية كالانفاق والفساد وما ذكره القدماء في مثل هذا الموضوع حال شوق الهولي الى الصورة وتشبهها
بالانق وتشيبه الصورة بالذكري فالشيخ وهذا شيء لست افهمه فقلت قد مر الكلام من ان مباحث العلل في تفصيل هذا
الدعوى واذا اردت من الهولي مطلق المادة المستكملة بالصورة نحو مثل المواد البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس
بل يمثل العقل الهولي في المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات الشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير
اشكال **فصل** في كيفية كون هذه المبادئ المفادنة اعني المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهولي المشهور من راي
الفلاسفة انه لا يوجد هولي مشترك لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد ومنها ما
ليست قابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هولي مشتركة ثارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة و
تقبل صورة ما لا يفسد طباعها ولا كون هولي فان ذلك مستحيل نعم بما جاز وجود هولي مشتركة لمثل الاجسام الكائنة
الفاسدة التي يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض للشيخ فاما الذي كرهه من الفرقان بعض
الاجسام مبدءا وبعضها كائنة فاستد في هذا في جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان يكون جوهر
الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصورة في نفسها بحيث
يكون لها ضد مفيد وبعضها في نفسها ماله ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذي يجهل
هذا الظن ان الهولي في نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها في ذاتها والاكائنة مركبة من قوة وفعلية ومما
وصورة فلا يحصل لها الا بالصور ولا حلة ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت في مباحث حد
العلم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طباعها الكلية فليست مادوية
بل عقلية واما المبدء الصور المشتركة فالشيخ قد جرد ذلك واحدا بالعد في الصورة الجسمانية الامتدادية دون غيرها من
الصو الكائنة وقد اشرنا الى فساد الجمع الشيخ لم يجوز كون الهولي واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصو مع ان اول
ما يحصل من الهولي عند هو الصورة الامتدادية الجسمانية كما هو المشهور ونسب الصورة الكائنة النوعية الى الجسمانية هذه

هذا الفصل في كيفية كون هذه المبادئ المفادنة اعني المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهولي المشهور من راي
الفلاسفة انه لا يوجد هولي مشترك لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد ومنها ما
ليست قابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هولي مشتركة ثارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة و
تقبل صورة ما لا يفسد طباعها ولا كون هولي فان ذلك مستحيل نعم بما جاز وجود هولي مشتركة لمثل الاجسام الكائنة
الفاسدة التي يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض للشيخ فاما الذي كرهه من الفرقان بعض
الاجسام مبدءا وبعضها كائنة فاستد في هذا في جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان يكون جوهر
الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصورة في نفسها بحيث
يكون لها ضد مفيد وبعضها في نفسها ماله ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذي يجهل
هذا الظن ان الهولي في نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها في ذاتها والاكائنة مركبة من قوة وفعلية ومما
وصورة فلا يحصل لها الا بالصور ولا حلة ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت في مباحث حد
العلم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طباعها الكلية فليست مادوية
بل عقلية واما المبدء الصور المشتركة فالشيخ قد جرد ذلك واحدا بالعد في الصورة الجسمانية الامتدادية دون غيرها من
الصو الكائنة وقد اشرنا الى فساد الجمع الشيخ لم يجوز كون الهولي واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصو مع ان اول
ما يحصل من الهولي عند هو الصورة الامتدادية الجسمانية كما هو المشهور ونسب الصورة الكائنة النوعية الى الجسمانية هذه

فكيف لو بصر اختلافها أصحبا لاختلاف الجسمية وقد سار موحيا لاختلاف الجوهريات مبطلا لاشتراكها للكل على أن الجوهري ضعيف
الوجود لا يندرج في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بينا بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها
من الأسباب فالحن أن المبدء الصور المشتركة بين الأمور الطبيعية تمنع أن يكون هو الصورة الامتدادية لشيء ما في كل كون وفناء
اتصال وانفصال بل لا نسب الصور في أن يكون مبدء صور با مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المنفذين من حيث أخذوا العالم
كله جونا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جونا
واحدا مشتملا على جميع السموات بالحركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الأبعاد بالنوع إذا روعي فيها توقيت نظام بين الأجزاء
والآخر والاطراف لا يكف لا يندرج في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كالإنسان الذي هو الواحد صغير شفا قال الشيخ ولو كان للأجزاء
مبدء صور مشتركة هذه الصفة لكان يداوم الأقران بالجهولي ولا يكون ولا يفسد بل معلق أيضا بالابداع أقول قد علمت فيما
سبق أن كون الشيء دائم الأقران بالجهولي يناقض كونه ابداعي الوجود غير كائن ولا فاسد فان الجوهري عبارة عن امر حامل لقوة وجودية
وأمكانة الاستعداد ثم لم يحدوثة وكونه حتى لو كان الشيء مكمولا لقوة والاستعداد واحد واستحال تعلقه بالجهولي ومثل ذلك
الشيء صورة محضه انكل ما يتعلق بوجوده بالجهولي فلا بد أن يكون للعدم شركة في قوام وجوده فانه لا يحصل إلا بالحركة والزمان فلا
يكون ابداعيا واما الذي قرناه من الصورة أن يكون مبدء صور با مشتركا فينبغي أن يكون لذاتيه جنتان احدهما عقلية حاصله
بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالجهولي والكون والفناء للفصل الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهريها العقلية
ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالجهولي سارية فيها كاشنة فاسدة واما العدم فلا
أن يكون من جنسه عدم مشترك بالجوهر الاول من الخواص المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شأنه أن يكون وهو
معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من الخواص المذكورين للاشتراك فلا يشبه في
المبادئ الثلاثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمنفردات ان له هولي وصورة وعدما وهذا
المفهوم الكلي المشترك بقاءه لا يكون ولا يفسد على نحو ما سبق للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ وأقول
قد اثبتنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها خارجا لظهورها ويتشابه فيها الوجود والعدم وان لم يكن
حظا من الوجود ولو وجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر ووجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو
الاخر وفناءه وبالحكمة الكل كما ان له وجودا للكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال
المكاني للجوهر المفرد في المسمى بالفناء الوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم الجزء الاخر المكاني ونسبة وجود الكل الى
عدم الكل مقيمين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمية هذا النحو محسب كلنا المحيئين فان كان لو كان لمجموع
العالم الجسمي صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يقا له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك
العدم متضمنا لاعداد كثيرة لا تخصي ثم قال الشيخ ان لهذا العدم نحوا من الكون ايضا بالعرض ومن نفس ايضا بالعرض فكونه ان
يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم هذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة فلا يكون ح العدم موجودا ولهذا العدم عدم
بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة وجودها بالقياس اليه بل في ذلك بعضه بل باعتبار
وقاوم هذا العدم وجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة أقول هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض
انما يجري في حوادث قارة الوجود فيحصل الحصول وان تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة
والزمان وما ينطبق عليها من افراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى لجواهر الطبيعية عندنا فان العدم في مثل هذه الاشياء
كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المفضل المتدرجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كل يصدق
عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وفساده الذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعبر عنه قوامه من حيث هويته
فساد الجزء السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادئ لكل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متجددة
الوجود متصل بعضها ببعض فالصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعداد متصل بعضها ببعض فالعدم ايضا كون متصل
وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فناء العدم فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم

كونه الا
غير

هو

على هوبه الامر السند بجي الحصول بما هو تدريج الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان السندج في الوجود لا يحصل الا بالسندج العدم
فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وضادا بالذات نعم اطلاق الكون والفسا على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقها عليها بما
عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادئ الثلاثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في
كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلامنا يدل على ما نحن به بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالته لانه
التشكيك كلاله الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها امور شتى يختلف في معنى تلك المبدء به بالتقدم والتأخر والاشد
الاضعف فجميع ما يتقينا هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشي آخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعدا
وقد يكون قريبا وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة از المراد من الصورة في هذا المقام ما يخرج البثي من القوة الى الفعل سواء
كان جوهر او عرضا وجميع ما بين ان عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك في ان في التقدم والتأخر والاشد والضعف
الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر ههنا في مبدء الصورة والاعتياد ان التي فيها انما تصرف الى حيثية كونها جز وبسبب ان احد
جزء الكائن الا انها مبدء فاعلى وان جاز ان يكون مبدء فاعلى للجزء الاخر ولهية او حركه ثم انه قد مرنا الاشارة الى ان الطبيعي لا
اشتغال له بالمبدء الفاعل والعاقل المشتركين بالجوهر الاول ولا بالجوهر الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعموما وان كان يبحث عن افراد
كل منهما واما الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالجوهر الاول لطائفة من الامور الطبيعية لا للجمع فله الطبيعي بحث عنها **فصل**
في ان اى العمل ينبغي ان يكون اشد مطلبا واهما للطبيعيين لاشبهته في ان صورة البثي احي بان يطلب من مادية لاجل تقرير مهيبة
لما علمت من ان بها يكون البثي هو بالفعل دون مادية التي هو بها هو بالقوة وكذا الاشبهته في ان كلاما من الفاعل والغاية للبثي او بالانضمام
بالحق وجود ذلك البثي من مادية واما الترتيب بين هذين المبدءين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبها ولهذا
في علم البرهان ان مطلب ما مقدم على مطلب لم تكن طلبها اشرف منا ولا اعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما مادي
المعلول كما ان الصورة تمام مهيبة ومعناه وقام البثي هو ذلك البثي مع امرنا انه هو كما له في الصورة فخط لا يتم وجود البثي ما لم يكن
معه فاعله وغايته فالمادة افضل لعلل ههنا واكثر الجوهر وتراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين للاداء
دون الارواح وان كانت تلك المواد صور المواد هي اخر منها وجودا وحكي الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة
رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل ويعرف فاذا حصلت فاعيد ذلك لغرض ولو احي غير مادية لا تضبط اليه
ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرم هي المادة المجردة المنطبقة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يعني لو فطنوا
لعلموا ان الذي حصلوه وعرفوه على نعمهم وجعلوه مادة فهي الحقيقة صورة قال وربما احي بعض هؤلاء ببعض الصنائع وقاس
بين الصناعة الطبيعية وبين الصناعة المقتضية في ان مستنبط الحديد وكده مخصل الحديد والغواص وكده تحصيل الدرر ^{عليها}
من صورتها والذي يظهر لنا فاشهد الراي اضاده ابانا الوقوف على خصائص الامور الطبيعية ونوعياتها التي هي صورها ومقتضا
صاحب هذا المذهب نفسه فانه ان افقه الوقوف على الهيولى الغير الصورة فقد دفع من العلم بمعرفته شي لا وجود له بل كان امر
بالقوة ثم من اى الطريق تلك الى ادراكه اذ قد عرض عن الصور والاعراض صفها وهي التي تختار ههنا الى اشارة فان لم يقنع الوقوف
على الهيولى الغير الصورة ورام للهيولى صورة كالهوائية والمائية وغير ذلك فما خرج من النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط
الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكتب عليها بالحضرة والتدوين بفعل
ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايتها وهو موضوع لصنائع اخرى وبالحيلة طلب كل شي فهو بالحقيقة طلبها
هو صورة لا بما هو مادة ثم قال وقد فام بانه هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا با المادة اصلا و
قالوا انما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علمنا فقد استغنى عن
الالتفات الى المادة الا على سبيل شروع فيما لا يعينه قال وهؤلاء مشرفون في جهة اطراح الصورة فقد يقنعوا بان يجعلوا ^{المادة}
المناسبات التي بين الصور والمواد ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة مهيبة لكل صورة واذا كان علم النام الحقيق
هو الاحاطة بالبثي كما هو بالبره وكانت حية الصورة النوعية مفقوفة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة ثم قال
ولا مادة اعم اشتركا في ابعاد عن الصورة من المادة الاولى وفي علمنا بطبيعتها او انما بالقوة كل شي يكتب علمنا بان الصورة

التي في مثل هذه المادة اما واجب والها خلافة اخرى غيرها او يمكن غير موثوق به بل الطبيعي مفقود في براهينه ومحتاج في استنتاجه
الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكشبة علماء هو هو الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة مكشبة
العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنها ما جعلا يسمى العلم بغير الشيء اقول ليس اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف اولئك
في اطراح الصورة بل ما ذكره لا يخرج عن وجه قوة وان الذي ذكره الشيخ من افتقار مهبة الصورة الى مادة معينة ليس مسلم فان مهبة
الصورة بحسب مطلق وجودها مقبولة لتلك المادة كما ان مهبة الصورة الجسمية مقبولة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة
الى مادة مشتركة او معينة هي بحسب تشخيص افرادها ولو انما هو بانها واما بحسب مطلق وجودها فهي بانها هو وجود تلك المهبة
الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا كيف قد قلنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحو ان يحصل مجرد عن الزمان
ولوا حقا من اطراح المادة في تحصيل العلم بمهبة كل من الانواع الطبيعية من حيث مهبتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الخارجية
فلم يبعد عن الصواب بعد ان معرفتنا الاشخاص الممثلة بما هي اشخاص غير مطلوبة العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثباتا
غير متغيرة نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص طبيعية نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب ان يكون البحث حرا بان يكون جامعا
لطرفي المادة والصورة معاً ثم نقول ان ما ذكره من ان لا مادة اعم اشتراكا فيها وابتعد عن الصورة من الهوى الاولى في علمنا كذا
وكذا لا يدل دلالته واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها
واحدة او متعددة وان وحدتها التي نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون جميع ذلك في الحقيقة مجتاعا للصورة لا عن المادة بما هي
مادة فان الهوى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة اعني جسمها وفصلها فالجوهري جسمها وكونها مادة كذا
فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون الهوى قوة محضة في بابها ليس بحسب
ان يكون مجتاعا شيء من الانواع التي ركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسدنا وفتح البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات
الى جانب المادة الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال النوع لاحد من الناس معرفة شيء
من انواع الاجسام في الكمال الا لمعرفة الهوى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها
حقيقة والذي منع بالبالة في هذا المقام ان يقر ان الانواع المادية بما هي واقعة في عالم الغير والحركة متقونة بالعدم والحدوث والحركة
والكمال فهي لا محالة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نفسه كماله وجميع قوته
وهليته ومادته وصورته لان صورته صورة شيء متحرك نحوها واستكمل بها **فصل** في معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعي
مادته وصورته الحق عندنا مواضعا لما نطق به بعض المتأخرين من اعلام بلدنا شيراز حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحاد
بما ذلك يستدعي تصديق مقدمتين احدهما ان الموجودات كما مر منها ونذ في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمال في البحث
يكون بوحدة عين متساوية لا بوحدة تلك المتأخر منها في غير الامتياز وبعضها بالتركيب لنفسه الوجود مثال الاول الانسان
اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقا في الحيوان والنبات والجمادات ثانياً ان التركيب كما ان احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل
ذات على حدة وفي التركيب كثرة بالفعل كتركيب البيت من البناء ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت
واما اعتباري كالبحر الموضوع بحسب الانسان واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كاستعمال الانسان
يقول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجسم اذا
صار حكيما وبالحكمة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا
ينافي قول الحكماء ان هذا التركيب اجزائه خارجة ولا بطل به الفرق بين البسيط والمركب لا بين التركيب العقلي والخيالي فان هذا
المركب يجوز لبعض اجزائه ان يتفرق في الوجود الى الذي ازاء الجذ من الذي ازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فخطا الاثر ان اللزوجة
لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضة البصر ومفرقة بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقة وكذا الجسم
اذ قد يوجد غير الحيوان مفارقا عن حيوانه وحسب الحجة على هذا الاتحاد كثرة احدها في الجمل من المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم
نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الجمل هو الاتحاد في الوجود لا ان اتحاد الجمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في
المهبة وبالحكمة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشارنا اليه من حيث ان للعقل ان

هذا الواحد الطبيعي الخزين واعتبر كلاهما غير الآخر نظر الى ان احدهما خزين قد يكون موجودا ولا يكون عن الآخر فيصير عيبا لان
لما وجد في هذا المسمى بالركب كما هو المشهور وعليه الجمهور ان البرهان يكذب او نظر الى الشيء اذ هو ان يكون امر واحد له معينا
حقيقيا فصلا ثم انعدم ذلك من حيث انه واحد مما عيّن ويبقى من حيث انه غير الآخر فالنظر الاول في المغبرات الاستكسائية الطبيعية
والثاني في المغبرات الاتفاقية والتقسيمية مثال الاول الحجة اذا اصابنا نانا والفظة اذا اصابنا حيوانا مثال الثاني الشجر اذا قطع
او قطع والماء اذا اصابه الهواء فالشجر اذا قطع فالمقطع منه انعدم من حيث انه غير النامي ويبقى من حيث انه غير الجسم وكذا الكلام في
الماء اذا اصابه الهواء انعدم من حيث انه ماء ويبقى من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في
البسائط الخارجية لانها ذات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخلق لم يوجد
احدهما على الاخرى بل اعتبرنا انخذت كالفعل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمنع ان يحمل احد ما على
الاخر ويق هو هو اويق المجموع منهما هو هذا الواحد كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن يحدو حدوه فيكون
عين المركب كذا الصورة تحمل عليه وكل منهما يحمل على الاخرى فالكل واحد لا حجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل
في المواليد الثلاثة مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والاكاشيت الصورة الياقوتية حاله فيها لان حلولها في مجموع اجزاء
حلول السريان كما اطلق عليه جمهور مثبتيهما ولو كانت الصورة الياقوتية حاله في الجزء الناري وهو ناري بالفعل يكون جسم
واحد نارا وياقوتا معا وهو محقق باقوت غير كسب من العناصر الاربع وهو خلاف ما انفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري
موجودا فيه ولا ينطفئ الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع منجمه ومجاورته للجزء المائية وان الاجزاء العنصرية
هي حاصلة بالفعل كان اي جزء انقضض فيه وان كان في غايه الضيق فانا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد
الثلاثة لم يكن تركيب المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر تنقلب خالفا
والاظهار تنقلب بظنعة والنظرة تنقلب على طرفة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانفلاتات باثبات بالفعل فيما
اللاحق حتى تكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء والجزائرها امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم العقل ان يقسم كل واحد
منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبارها اجنس باعتبارها صورة له باعتبارها فصل باعتبارها بعض ذلك
ما ذكره الشيخ في الحكمة العلانية من ان الهولي والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المسمى الحجة الثالثة ان مادة التي تحمل
بها يكون الشيء بالقوة وصورة هي التي بها تقسم بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك
حكموا بان الهولي قوة محض لكل شيء قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الاشارات وظواهر الشرح والبراءة عن الفهم مرتب
في صفته المرتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهولي الاول والى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي بمثابة الحس وكذا تارة
الشاح القديم في شرحها من قوله لان الهولي شيء بالقوة من حيث هو في الجسم وما ذكره بهم في الهيات كذا التحصيل ان الهولي
شيء ليس في موضوع وفيه اذن جوهر الجوهرية التي لها ليست بحسبها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها لان يكون بالفعل شيئا با
لصورة كيف لو كان تركيب الجسم منها على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يجمع تعريف الصورة بانها هيئة الجسم كما لا يجمع
تعريف النفس بانها هيئة البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها هيئة الشيء التي بها هو كاعرفها الشيخ في الشفاها بحث قال
ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورة هي هيئة التي بها هو ومادته هي المعنى المحال له هيئة واما اذا كان تركيب
الجسم منها على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بمهية لان هذا الامر الواحد هو صورة غايه الامر ان يجوز للعقل ان
يقترع منه امر اخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر الحجة الرابعة ان النفس صورة للبدن والبدن
مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس تنصف بمصفات معينة للبدن وكل ما انصف بصفة
معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فان النفس عين البدن اما الصغرى فهي ما علم كل احد بالوجدان ان الذي يشبه اليه منه بانا هو
المحل الجالس الاكل الشام الذائق فنقول اننا جلسنا وكل واشتم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها بخصوصيات
صفات البدن وقد انصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة المعينة لا يقوم بموصوفين لان العرض وجوده
لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجودا لغيره مختلفين من غير ان يتحد بوجود الوجود يكون عين البدن فاذا ثبت

اذا انما هو واحد وان فرض بينهما
عن حاصلة بالفعل كان اي جزء انقضض فيه وان كان في غايه الضيق فانا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر تنقلب خالفا والاطار تنقلب بظنعة والنظرة تنقلب على طرفة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانفلاتات باثبات بالفعل فيما

انها عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولا غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان يكون
 عين البدن **اعضاؤه تفصيلا** احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهوى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوبا
 ان العلية المذكورة فيها ليست من حيث انها شئ واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بفعل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا
 حجتي ان يكون في الوجود شئ واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما عليه ومعلولة في اعتبار الكثرة كما في اجزاء هذا الهيئته
 كالسواد من جنس وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة للمهية
 هذا باعتبار الجزئيين واحدنا محمول على الاخر وعلى المهية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن
 اذا اخذنا احدهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احدهما فقط بل هي عين هذه
 والاخرى معا فاحد الجزئين ما خوذ بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حملها
 على المهية وعلى الاخر فيسمى جنسا وفصلا فاذن الجنس والمادة معنى واحد واذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا
 يكون جزءا كان مادة وكل حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل
 والصورة وثانيها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كما لياقوت اذ هناك امر واحد
 بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار اما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه
 ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم والحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الكثرة
 وهي امر واحد قولك ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشئ باخلا في قوامه مهية ولا في قوام
 هويته بما هي تلك الهويته بل بما يكون من اللوح او المعدن اذ قد مر ان مادة الشئ بعينها على الوجه الابهام فالصورة الكثرة
 هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بخلاف الشئ الذي هو الحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو وهو هذه
 الاعضاء من اثارها ولواحقها وليست هي خلة في مادته ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها
 اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شئ منها عند موته وفنا صورته وليس كذلك لان الصورة على اوجه كانت علة
 للمادة المحصورة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه
 وهو الجسم والنامى والمغذى والحس وغير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جميعته الفرس بالحقيقة هذا
 المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتشابهة الوجود وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشئ بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد
 غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها
 مبهم في ذاته متغير بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس الجسم
 موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي كذا حكم سائر اجزائه كما ان لياقوت ايضا كذا غايته الامر ان
 الاجزاء التحليلية المفروضة في الباقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان
 الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي تلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها جرم الفلك وبعضها
 كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم والحم وغيرها اجزاء تحليلية للفرس مع مخالفتها بالمهية وانما ليست
 موجودة بالفعل مخالف لبدنية العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدراتية انما يكون الى اجزاء متحدة
 المهية وبذلك ابطالوا مذهب بني معتزلة في الهيات الشفاء الواحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدراتية واما
 ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا باني ما حققه
 الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه وثالثها ان التركيب الاتحادى الذي نكره غير معقول في الانسان لان نفسه
 التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادى بينهما مستلزم لتجزؤ الجسم والجسم
 اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة نفسانية مدبرة للافعال
 وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البنية ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وبما هي صورة مجردة
 ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان مطلق اي حيوان من شأنه ادراك العقولات بالفعل لان كل واحد من

افراده لان يعقل صورة عقلية بالفعل فكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول
امر واحد كما لو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما لو هو من مذهب الحكماء لزم منه امور شتى منها ان افهم ضرورة
من اننا المشار اليها باننا مراد فانه معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمفكر في المكان فان كان هذا المعنى هو البدن
لا يصدق عليه انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه العاقل في المكان وان كان المجموع
فلا يصدق على مجموع مجرد ومادى انهما مدرك ولا العاقل كيف الوحدة مساوية للوجود بل هي عين الوجود فاما الوحدة فلا وجود
ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفهموا الناطق بمدرك الكلبيات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة
وهو فاعلا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكلبيات ولا على المجموع ومنها ان التوكيد الحقيقي بين المجرى بالفعل والمادى ما
لفعل بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حاشي حكمة العين مستدلا عليه
بان كل انهما واقع تحت جنس اخر والنفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المفادن فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقل ولو كان
ذلك لجاز ان يكون العقل الفعالي مع ما يفعله ويبدوه امرا واحدا واما الذي بالحقيقة يقضى به العلامة الدواني عن هذه الوجوه
فغير سديد كما ذكره اما الذي اورد على الاول بقوله لا ثم انه يصدق على مفهومه اننا انما جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه باننا هو
النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلفها بالجسم حيث يتوهم انها هو الاطلاقات العرفية لا يقنع منها المحققون الا
تري ان العرف يصف الباري بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزيهه عن الجهات وصفات الاجسام فبني نوع
مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الشرائف في المطارحات فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانساجاج ان عرفته
من المناهي والفحش والماشي والاخل والمشموي والناثم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظفانا نجد من انفسنا
هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه باننا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول على هذه الصفات
بالحقيقة لا بالجواز واما اجزاء الصفات التشبيهية على الباري جل عزوه فله خطب عظيم لا يعلم الا الراغبون في علم التوحيد واما ما ذكره
عن الوجه الثاني بقوله ان العرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كالحفظه الشيخ في السماء انه جرم
فيه فرض الابعاد اذ لا يبرهان ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قول
له الصورة الجسمانية لا غير ذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه فهذا المجموع مدرك
للكلييات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدء الاشتقاق وعن الوجه الثالث
باننا لان التوكيد الحقيقي بين المجرى والمادى غير معقول اذ كان المجرى متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يتدح فيه فكلاهما مقدور مرد واما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا لبرهان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء وارض
باي اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بعضها محمولا وبعضها جزء غير محمول انما يجري ويصح في معان يكون
موجودة بوجود واحد لافي الامور المشابهة الوجود ثم ما تشبث من كون قبول الابعاد الجسمانية للصورة النوعية مع انه يصدق
على المجموع انه قابل للابعاد فهو عين مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء بعينها
مصدق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يريد علمها من جهة الصورة فالصورة النوعية للحيوان بعينها قابلة للابعاد واما متجسسا
والجسمانية المنفصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون متحدة معها بالتخصيص او ما نال به والذي ذكره من عدم اشتراط صدق
المشتق على قيام المبدء وان كان له وجه كترجيح اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدء غير كاف للصدق والامثلة التي يستدل بها
بها على ذلك كالحداد والناظر والمشمس وغيرها لا تقبل بها اذ اكثرها امما جازات واما ان يوضع فيها ما ليس بمبدء مبدء واما الثاني
فان البرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي لا يمكن ان تصور بمجرى مفارق وان كان مع اي اضافة فرضه
تذكروا فيها تبصرة اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه
ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي يتحقق المركب ليس وجودا واحدا بل امر آخر قابل للتخليل
العقلي اليها وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لا ثم ان التركيب لا اتحاد بينهما مستلزم لذلك اي الجسم المجرى او مجرد الجسم
لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادى بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا

احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوساطة وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لامادي ولا
 مجرد كسابر مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الجوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات ولا ان تلبسه
 ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنقوس تلتزم لان يكون له وضع ومقدار وجزء وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه
 بشئ من هذه الثلثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذه هو المبدأ بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العزلة
 واداءه العزلة على هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر اخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض اخر منها كان مثلا
 الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون القوة والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والخن
 ويبقى فيه ادراك الكليات في انقلب الى امر مجرد يخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فثبت السؤال
 اخذها بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزء تحليليا كما هو شأن سائر الصور لا جزء
 انتهى قوله ما ذكره ليس يصح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشنا اليه مرارا ان موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه
 وجودها هو المادة بمعنى ان كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقل بما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبارها
 المجرد عن الآخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقيل صورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر لا يحد فقط واذ تصور
 بصورة النبات وانقلب اليها صانع من افرازمه من اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتعددة في النامي المولد فجميع هذه
 المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن لا مطلقا لا باعتبارها مجرد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النبات
 وان اخذ مقيدا بعدم شئ اخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة الى التحليل انما
 هي بحسب نصف الجبرئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافران كما بقى السؤال
 الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف وفي المنصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس لهذا
 الحيوان جنسا بالفعل بل له ان يقول ليس جنسا محضًا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حاسا بالفعل بل له ان يقول ليس حاسا
 محضًا فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في مهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها فنقول العقل بالفعل لكن
 لما كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل عتقات فض والمناقضة لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الاشكال
 المذكور ودفعه بما يبين ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني
 ادراك المعقول بالفعل الابعاد ينفع عنه هذا الوجود المادي وعن كثير من الفلاسفة والقشور حتى ينهي الى وجود اخر وينقلب
 الى جوهر مفارق اخر اذ ذلك بان تصير نفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل
فصل في حل شكوك تنوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور وما اورد صاحب التجريد حاشية على معاصروا ان
 كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما اياه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري في البساطة فان العقل تحليلها الى اجزاء
 اللون وفصل بينهما كما اذا ابيض للبصر بالنسبة الى السواد والفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك
 الاعراض مادة وصورة مع ان الشئ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جوهرية
 لكل منها جنس هو الجوهر وفصل بينه عن غيره فليزمن ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هفت فاعلم ان مرادهم من الجهولي ليس ما تحمله
 من الجزء التحليلي الذي هو جنس ولا بالصورة ما توهم من الجزء التحليلي المبني في العقل الذي هو الفصل والالكان ما سوا الواجب
 ماديا عندهم فان التحليل الى اجزاء الفصل يجري في جميع الممكنات عندهم قوله الفرق بين البسيط وبين ما سمي مركبا ليس هو
 من ان الوجود في الاول للمعنى محض والمعنى الفصل واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون النوع الواحد الطبيعي كالانسان موجودا
 كثيرة حسب اجناسه فصولا لفرعية والبعية والال يمكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية
 كوحدة العسكرية فبمع ان يكون الموجودات المتباينة باي اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل
 ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين نعم الواحد تعدد في جزوان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم ووحدة بحسب
 الذات والوجود بل الفرق بين ما يسمي بسيطا وما يسمي مركبا هو الذي اومانا اليه من ان معنى الذي فيه بارز الجف من المادة قد ثبت
 على حدة من غير معنى الله بارز الفصل والصورة كالبدن للنبات والنطفة للحيوان فالصورة اذا وجدت بعد استعداد المادة

بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لها وجود آخر افضل وانهم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني التي كانت
على تلك المادة على اشراف مع معنى اخر هو الفصل الغريب ويثبت على هذه الصورة الفاضلة جميع ما كانت منسبة على مادتها ولكنت
المادة التي كانت هي قبل ايضا الصورة بشخصها هي المعنى المحسوس الذي يتحد بالصورة بل المعنى المحسوس اذا جرده العقل عن المعنى الفصل
كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مهية ونوعا وكذا المعنى الفصل اذا جرده العقل عن المعنى المحسوس بقوله الصورة العقلية
وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لانها في العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا للجزئات مادة وصورة
معناها ليس لها مادة جمانية خارجية لا ليس لها معنى نسبة اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف هم جعلوا نسبة النسبة
الى الوجود نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسط الحقيقة وما سواه زج تركيب ليس اطلاق المادة والصورة على
المركب البسيط على مجرد الاشكال اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء هي الالتم بحسب حقيقة ذلك الشيء وصورة
هي تمام حقيقة شيء فان ما تخيله من نفي نفي صور العناصر المركبات بخالف لما اطلق عليه المعبرون من الحكماء وما ذكره من ان كل
الصورة الياقوتية مثالا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى نفيها فهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة
الياقوتية مثالا في جميع اجزاء المركبة التي هي معرفة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا بأس بان يكون
الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحثيات دون بعض كخط فانه ساو في السطح من حيث الطول فقط والسطح
سار في الحجم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق قولك اولا المنبع هو البرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان
بقائه صور العناصر على ثبوتها تقتدير غير داخل في قوام الصورة الياقوتية مثالا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها اذ المادة امرهم
الصورة ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى ولا في مادة لكان ياقوتا على اناسين في بحيث المزاج زيادة
تبيين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصرف في هذه الانواع الطبيعية والتكيد على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها
في الياقوت لا دخلية لها في المعية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاضلاط لا دخلية لها في الحيوان ما قاله بهنبا في كتاب
التحصيل وهو اننا نرى اجساما مركبة من العناصر والاضلاط تحرك بالارادة تغذ وتتم ونطلب بدل ما يتحمل فغير ان يكون
اول هذه الاجسام خصوصية جمعية لاجزائها فان ما ليس لها خصوصية جمعية لم يصدق عنه فعل خاص والنمو والاعتناء و
طلب ما يتحمل يخص بهذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اضلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اعتناء كما ليس لكل واحد من اجزاء
العنصر اطلب ابل الاجزاء للعين بما هو عين والفول للبدن بما هو بدن فبين ان الحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل
لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل لا اجزاء فيه بالقوة انتهى كلامهم فالعقل
الداني ان ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في احكامه العنصرية لا يدل على مطلوبه يجوز ان يكون مراده من اتحاد الهوى
والصورة بالذات اتحادا بما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هوى وصورة بل يقول مراده من اتحادهما بالذات ان
الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة السكر والعشرة ولذلك ما يبالغ في منها ذات واحدة
وكذلك ما نقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهوى اذا حصلت بحلول الصورة المانبة مثلا صارت ماء بالعرض كان
الجسم اذ حل فيه السواد ماء اسود بالعرض فالاتحاد الذي بينهما كالالاتحاد بين العرضية وموضوعاتها هو اتحاد عرضي لا بناء في ذلك
ان يحصل منها ثالث كلف العرضية وموضوعاتها انتهى قولك اما الذي ذكره اولا ان الاتحاد بين الهوى والصورة انما هو
جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعراض بالمفهوم فانا لا ندعي ان الهوى بحسب وجودها تكون متحدة بالصورة بل ندعي ان
لها خواص الوجود بحسب يكون عين الصورة وذلك الوجود هو عينه وجود الصورة في الخارج والصورة وجود اخر في العقل مجزا
عن المادة واما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية في غاية الرواثة فان كون الوحدة
حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الداني غير اشياء كثيرة فيكون وحدته بالفعل وكثيرتها بالقوة
وهذا هو المطلب عينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا للحل معنى المادة عليها واما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف
من وجهين احدهما انه يناقض ما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لهما حقيقية لانها في كانت الوحدة بين شيئين حقيقة
كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالاجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الجرح المدق والفرق بين الصو

والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصرة ان يقول ان الاتحاد بين الجسم لمطر والماء اتحاد بالعرض
والماء ماء بصورته ويقول الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف الجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكل الماء
والصورة اذا اخذنا مطلقين ولعل منشأ هذا الهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله والفصل خاص
للجنس ولم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود فزعوا ان العارضة والمعرضية بينهما في الوجود وذلك بطان وجود
بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بالجد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر فهو الناطق مثلا
خارج عن المفهوم الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها
ماهية الشيء تحت وصف صورة الجسم بان الجسم بما هو بها هو فرد ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباقي قوله هو بها
للسببية واما الباء في تعريف الماهية بما هي الشيء هو فالمراد بها ان في السببية اذا الانسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته
انسانا ثم ما نوه من انه على تقدير اتحاد سماء الوجود بغير تعريف صورة الجسم بمهية غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية
الشيء ولو صح ذلك نظر الى اتحاد سماء الوجود لجاز تعريف الهوى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهوى والصورة عند
ثم لو كانت الصورة تمام مهية وهو بعينها الفصل عند كانت الهوى التي هي الجنس عند خادعا على الماهية وهذا مما لا يوافق
به عاقل ولو كانت الصورة مهية الشيء لجاز وقوعه في جواب السؤال عنه بما هو وح يكون ما خذنا مطلقا لصدق عليه
فكان فضلا فينع الفصل في جواب ما هو هفت انتهى اقول ان اظان الباء في الموضوعين استعملت بمعنى واحد هو معنى
السببية لكن يراد بها ان في سببية فاذا قيل مهية الشيء التي بها هو هي ليست هوية بسبب شيء اخر وكذا اذا قيل صورة
جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقة الى شيء غير هاتم عدم التسمية تعريف
الشيء بمهية مالا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية الشيء في مخالطة ناشئة من الخلط بين مفهوم
الفصل وطبيعته ومفهوم الماهية ومصادفهما او من الخلط بين مطلق التعريف وبين المحدد والا فلا يحجر لاحد في تعريف
فصل الشيء بمهية بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مستا الى الصدق وبما كان
اشهر واعرف من الناطق عند ثورهم لا يمكن تحديدا للفصل بالماهية بل بالحد للفصل بما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي تجاز
بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والماهية خارجة عن الوجود وحد مفهومها متحد معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء
هي تمام مهية وعرفنا ما ذكره بفضل ذلك الجرح الاتحاد بينهما في الوجود حتى لم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكر
ولما قوله لو كانت الصورة تمام مهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى اخره ثم فان الانسان مثلا تمام مهية الحيوان وحي
واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مخالطة نشأت من الاشتباه بين الماهية والوجود الا ترى ان وجود كل شيء تمام مهية
وبعنها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه
وجود جميع ذواته بالذات وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نصح في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بما ذكره
وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بمهية لا بجنسيتها والسيف سيف بمجدة لا بحدوده والحكماء ذكروا في فائدة افشاء
الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عاقل اعقليا مضاهيا لهذا العالم المحسوس مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته
فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والاعنام وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عاقلية اعقلية فاعلم من هذا
الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقة وجودها وجود مهية تبصر وقواعلم ان القول بالاعتماد من في هذا المطلب
الذي هو الماهية العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان قولهم اذا وافقت نفع للطلب بآية اطمينان
على ان طبيعة اللفظ متاخر الخلط والاشتباه وهذا المطلب يشد غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ
والتراب كان مدعيا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاعتماد لا بشأه على عدة قوانين مخالفة للشهور منها كون الوجود في كل شيء
موجودا ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والضعف ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان اداة
الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة وجوده ومنها يجوز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة
جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومخدة بها بحيث يكون هي قد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية

الغير

ومنها يجوز ان يكون امر بسيط عن مهبات كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة
 التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالله اعلمنا من كلمات الشيخ وغيره كيمهيات والاشارة الى اشارات مما جرى
 به الحق على لسانهم والفرع ما نقله كسر سورة انكار المنكرين وسورة انس بعد اسم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كاشفاء غيره
 وهو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزآن موجودان بالفعل بوصف الكثرة فالله في الهيات الشفاء وكل بسيط فانه مهية ذاته لانه
 ليس هناك شئ قابل للمهية لم يكن ذلك الشيء مهية المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو الذي
 يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل هو الذي يدل على جميع ما
 يقوم به ذاته فيكون هو ايضا بضم الماده بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الهية في المركبات والصورة دائما جزء من الهية في المركبات
 وكل بسيط فان صورته ايضا لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا مهيتها اما الصورة فظانها جزء منها واما
 المهية فهي ما به هي ما هي انما هي ما هي يكون الصورة مقارنة للمادة وهو زيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو
 مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب المهية هذا التركيب في الصورة اضافة اليه هذا التركيب المهية هي نفس هذه
 التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع آخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد الماده والصورة
 فيكون الماده شبيها لوجوده بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امر خارجا عنه ليس احدهما الا
 ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا من الاخر في القوام الا انها تتحد في
 منها شئ واحدا ما بالتركيب واما بالاستحالة والانتزاع ومنها الاتحاد اشياء بعضها لا يتوحد بالفعل الا بانضمام اليه وبعضها يتوحد
 بالفعل فهو الذي لا يتوحد بالفعل الذي يقوم بالفعل ويجمع من ذلك جملة متميزة مثل اتحاد الجسم واسباب هذه الاقسام
 لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جعلها اجزا ولا جعل البشئ منها على الاخر حل للواطئ ومنها الاتحاد شئ شئ قوة
 هذا البشئ منها ان يكون ذلك البشئ لا ان يضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة في
 ما ذكره في كيفية الاتحاد اجزاء في فصله اقول كلما وجد من عبارات القوم حكما فيه بالمعاصرة بين الماده والصورة وبمغايرة المهية
 للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد اما في الاول فيان يتوحد الحكم بالمعاصرة بينهما بحيث لا يكون الماده
 مادة والصورة صورة لا بحيث يكونا مجزئا وفصلا ولما في الثاني فيان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير الهية هي الصورة
 بحسب وجودها الكوني اتحادا قد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج هي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد حيث حكم
 بانها غير الهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي **فصل** في تميز القوى في الاتحاد بين الماده والصورة حقا
 وتعد بلا قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكلمات لا يكون الانحراف فاذا كانت النفس متحدة
 مع البدن الوجود وانما تضيح حرج بالموث كالتحليل لم ينطبق فيه الصورة الكلية فليز ان لا يكون مدرك الكلمات الابعاد الموت
 وايضا كيف يتصور استحالة المادى الى الحجر فاذا كانت النفس من مراتب استحالة البدن لا يكون الاثار المترتبة على الحجر
 حاصلا بالفعل ما لا يتحقق الاستحالة كما ان اثار النطفة لا توجد في الغذاء واثار العلفه لا توجد في النطفة واثار البدن
 لا توجد في العلفه انتهى اقول بادل برهان على ان افراد البشر ان تكون منهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها
 العقل المشترك بين الكثرة من غير ثابته مقدار ووضع وتجرب بل كان المهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل
 من شأنها ان تجرد عن المواد وتنزع عنها الغواشي بعمل وتجرب وتنزع كل القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة او من
 شأنها ان تنزع عن نفسها الماده وغواشيها فظهر عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل وقد اقمنا البرهان على ان
 العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصير وجودها وجودا كلي بالفعل يمنع ان يدرك كليا بالفعل وباجل مرتبة المدرك
 المدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فالمتخفف قول من زعم ان الهوية الجسمانية العربية الفساة من نشأة الجهاد والنيات كالجنيين
 تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذلك الكلمات المجردة بالفعل وقوله فليز ان لا تكون مدركة للكليات الابعاد
 الموت اقول الموتان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل عقل وادراك لمعقول لكن العقل الثاني
 للمعقولات يلزمه الانصراف الشام والعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص ودعا يكون النفس مجردة بوجه ما يدعى بوجه اخرى وحيث

النفس ليست كوحدة النطفة واشباهها حتى لا يتحد بأشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمعاملات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد
 البدن عن قابلية تعلق النفس فلغير ذلك شرط في صيرورة النفس عقلا بالالفعل ولا كونه عقلا بالفعل مما ينافي ان يدير الجسم
 الطبيعي بعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل الفعال لا ترى ان النفس حالة النور مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها
 ووهنت مادته او بكيفية معينة من نور العقل الفعال لا ترى ان النفس حالة النور مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها
 واما انكارها الاستحالة المادية الى الجرد فبما على نفى الأشداد للجوهر وقد ثبتناه فيما سبق بانه لو توفى ادراك
 الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يثبت على النفس قبل ذلك فاجواب ما اشترطه البعض ان المنزلة عليها الاولى
 ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعنى قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى
 اذ النفس لا عقل هيولى ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر النفساني فاللام ان التركيب الحقيقي بين
 الجرد والمادى غير معقول اذا كان ذلك الجرد متعلقا به تعلق التدبير والنصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر
 لا يتحد فيه وليت شعري اذ لم يكن الاختلاف في الحقيقة ما لغا من الاتصال الحقيقي في اجزاء المايوت بل من الاتحاد في الوجود
 كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستاد اى السيد الشريف جواز التركيب الحقيقي بين الجوهر والمرض كالشرب
 فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل والفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والنصرف لو كان
 كذلك لكان نفسا لا عقلا على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلما نال ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى اقول
 قد عرفت هذا الخبر بانه لا بد في التركيب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقيق الأضافه بينهما لا يجعلها اذا احدثت والا
 لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا من جنسهما او عرضيه في هذا العالم لا بينهما اضافة وضعيه لا اقل ونسبة التدبير والنصرف
 نسبة ضعيفة لا يحصل بمجرد واحد حقيقي بين المتضاهين ونسبة الاجاد والناشر اكد واقرى من نسبة النصرف والتدبير
 ومع ذلك لم يحصل بين العقل والفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من النوع
 هو ان يكون النسبة بين جزئي المادى والصورتين الاتحاد دون غيرها من النسب عدم كون العقل والفعال نفسا للاجسام لانه لا يشارك
 بها اضعف من نسبة التدبير والنصرف بل لا وجود ارفع واقد من ان يوصل به الاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس
 متصلة بالبدن والعجبان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض لا يوجب عند حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التدبير
 التدبير يوجب ذلك مع ان النسبة اقوى واشد فان قلت اذ لم يكن نسبة التدبير والنصرف كافيته في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس
 متحدة بالبدن وليس نسبتهما الانسبة التدبير والنصرف قلنا لا لم ان النسبة بينهما الالهة النسبة بل هي من جهة متحدة بالبدن
 ومن جهة متصرفه فيه تصرفا طبيعيا ومن جهة مدبرة فيه تدبير اختياريا كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتحدد بوجه وتفضل بها
 فعلا في غيرها بوجه وقوله كون كل منهما تحت جنس اخر لا يتحد فيه اعم مدفوع لان الامور المتخالفه بالجس لا يستحيل ان يحصل منهما
 امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحو اخر من الوجود وكذا الامور المتخالفه بالنوع اذا كانت متصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي
 بين اجزاء مهية واحدة كاجناسه وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس و
 فصله المقسم من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والمعنى لان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا اخر وكل نسبة
 الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة و
 صورة فهما بهذا الاعتبار وان كانتا متماثلتين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيدان في جسدان يكون بينهما صاحب لكن ليس مناط
 الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن اسناده الشريف من تجوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والمرض مبرر النفس
 والتشبه بالسرير ان وقع من جهة الحس والطبقة المخصوصة فهو بطل كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس
 بين الجنين تحالف الجنين لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي يكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس
 بالبدن فلما نال ان يجوز بين العقل والجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباط بين ثم من المبين انه على تقدير اتحاد النفس
 والبدن يكون الصو العلمانية اوضح ومقدار معين فلا يكون كلية ولا مجردة باختلاف الحقيقة اقول باختلاف الحقيقة واضح
 انه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة مقولتها الذاتية واختلاف نشأتها اكتشاف العقل ونشأة

الجهد وكذا الخلاف القوي في الدرجة النفس واحدة وقل في العبر جميعات اليست القوة المسكية والقوة النظرية كلنا من قوى نفس واحدة
 وابن مقام احديهما من مقام الاخرى فللفنفس الانسانية اطوار متغايرة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة
 بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقضي ان لا يكون الهيولى امر حاصل في الفعل بل يقضي ان لا يكون شي من الانواع
 حاصل في الفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون
 جزء خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجسم بما ذكره القوم من ان الجسم محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادي بين الشئين
 لا يقضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقضي ان يكون كلاهما موجودا بوجوه واحدا لا بوجودين متعددين حين التركيب ان جاز ان
 يكون لاحدهما او لكل منهما وجود اخر متغاير عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادها معها
 من حيث كونها مادة خارجية وعقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للهبة والجزء غير محمول بل انما الاتحاد هاتين
 حملها من حيث اخرى وهي ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر منه ولما النوع العارض محمول عليه فليدبر بينهما الاتحاد بالذات
 عندنا بل بالعرض ولما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشترتا باقما من لها نحو اخر من الوجود في الخارج وكذا الفرق بين المادة و
 الجسم ان المادة بما هي مادة اي بوصفها الفاعلية والاستعداد توجد بوجودين بل الوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جسم
 اي ما حوز مطلقا فانها محمولة على الصورة كما هو وتحقيق هذا المقام كما وضع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجلدا
 وتلاحقا بالآخرى على وجه دون وجه وتلفظ في ذلك بالهيولى الاولى والجسمية فتقول الهيولى مع كونها من جهة قوة قابلة
 وسببا معدا لقيضا الصورة لكن من وجه اخر يكون تابعة للصورة مفهومة لها ومفغضى اليه كيف يكون مفغضا الى ذلك الشيء
 فعلم ان الهيولى السابقة للهيولى اللاحقة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تقوم ايضا بذاتها
 بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المفهومة للهيولى اللاحقة للمفغرة في حدوثها وهكذا في غيرها من المواد والصورة وحدها
 يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني ومناظر تركيبه ومنها الاشكال الذي سبق
 من ان بدن الحيوان وهو مادة لما كان مفغضا بنفسه التي هي صورته كيف تكون باقية بعد ذوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا
 غير ذلك بالحد ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعلل بالفرع والابنق والجواب
 ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول
 الآتية الى تحقيق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج واعلم ان هذا من الخبرين قد افترقا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبين هذا
 المقام وبطالكلام في خبري كل منهما الى صاحبه اي سهم كان في مكان علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى دية الشفيع وشي
 التحقيق حيث ارتكبا جهدا في وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرها في الحيوان وفي وجود النفس والبدن في الانسان
 بل في وجود المادة والصورة في كل نوع جمعا واما الاخر فبحث اهل بل بطل الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية ولم يحصل
 الفرق بين حيورة الهيولى ماء وبين حيورة الجسم بسبب تجلده الاتحاد بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك
 لعدم تحصيلها حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود حيث زعم احد ما ان وجوده في الشيء بنفس هذا المعنى المصدق الذي يتكش
 بتكش المعنى والمعاني الكلية فلي هذا لا بمعنى الاتحاد بين الشئين واما الاخر فبحث زعم ان موجوده في كل شيء هو عبارة عن اتحاد
 المفهوم والوجود المشتق من هذا المفهوم الكل الذهني لم يحصل احد منهما ان الوجود هو به عينه تشدد وتضعف في كل منقضى
 المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود او كل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالا
 بين الشئين لا بد منه من جهة وحدة وجهه تعدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى المهيبة ولا حرج ولا ركاكة فيه كما
 زعم العلامة الدواني حيث قال لا ريب ان التركيب يقضي اجزاء وتغايرها والاتحاد بخلاف ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية
 على المعنى الاطلافة والهوية للهوية وحكمه ان ركيك جدا لا يربو امر غير صحيح اقول كل الركاكة في هذه المناقشة في
 التسمية والمضايقة في الاصطلاح بعد تعجب المعنى فحصل في تمه القول في احوال العلل من حيث كونها مبادئ للتغيير
 والطبيعية قدر في اسبق احوال العلل الاربعة واحكامها على وجه لا يختص بالعلل المتغيرة وهي هنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير
 ويقضي سهولة السلوك من جهة الى معرفة العلالات الطبيعية فتقول ان لكل جسم سببا غاصرا وسببا فاعليا وسببا

صورها وسببها غائبا اما اثبات ان لكل واقع في الغير هذا لا بد منه فاعلم ان لا يتجسم نظر الطبيعيين وهو موكول بتحقيقه الى العالم الا
واما تحقيق مهيته فتصوره والاطلاع على احوالها وضعا وتقليدا فاعلم ان لا يحصر عنه لمباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم ان العالم
في الامور الطبيعية هو مبدأ الحركة في اخر من حيث هو اخر المراتب والمراد بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في اي مادة كان والنفس
اذا عالجتها فاعلم ان العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمنعجل بقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب وهذا
ايضا انما يتم على من ههنا في النفس كونه اذا مقامات مختلفة لان موضوع القول والفعل مما لا ينفك فيه الغابر بالاعتبار والغير
هذا الغابر كغابر العاقل والمقول مثلا اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما معي للحركة او منم لها فالمعنى هو الذي يصلح المادة
بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمنم هو الذي يفيد الصورة وهي تمام الحركة والحوان الاول مباشر للمادة ملا
والثاني مفارق ولا شبهة في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التي للانواع الشريفة كالفلك والانسان مثلا
يجب ان يكون مبدأ خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ما هو وانه واحد وكثير بعد ان يضع ان ههنا امر
يعطى الصور وكل من المعنى المعطى مبدأ للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة
التي تترتب جودها على وجود الحركة والقوة اما المعنى فصورته جزئية اخر وجودا من التي اليها الحركة واما المعطى فصورته كلية اشر
من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المشي الى المشوق فان من جملة مبادئ الحركة هو الذي يقوله المشي والمشيوق فهو المبدأ البعيد للحركة
بتوسط امر اخر وذلك لانه سبب للصورة النفسانية التي هي مبدأ حركة ارادية فهو مبدأ المبدأ بل نقول ذلك المشي الموتر ربما
يكون مبدأ للصورة النفسانية مستحيلة مفردة كادوات مثالية يكون تلك الصور النفسانية المتحدة بمبدأ قريب بالحركات بنية
حيوانية يق لها الحركة الارادية والحركة الارادية يشبه ان يكون هي التي في النفوس التي في الابدان ولو سميت هذه تخيرية والتخ
النفوس ارادية لم يكن بعيدا وبالجملة المشي هو مبدأ المبدأ وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعتها وهو خسر من فاعل الوجود مطلقا
كان متغيرا ولا واما المبدأ القابل اعني المادة فقوله المبادئ المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن
ذاتها وهذا يخرج نسبة الملزوما الى لوازمها ونسبتها الى المركب ونسبة الى الهيئته الصورية فالاول كنسبة الجسم الى الابيض اعني
المركب من الجسم والبياض والثانية كنسبة الجسم الى بياضها ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزئية ذاته اقدم من وجود الكل
وهو مقوم للكل واما نسبته الى الهيئات فذكر الشيخ انها لا تغفل الاعلى اقسام ثلاثة اما ان لا يكون احدهما ولا الاخر منفذاً
سببا ولا متأخرا اي سببا واما ان يكون المتقومة في المقوم بالفعل الامر وهو يكون منفذاً عليها في الوجود الذاتي كان حو
ليس متعلقا بالمادة بل بمبادئ اخرى ولكنه يلزم اذا وجدان يقوم مادته وتخلصها بالفعل كما ان كثير من الاشياء تكون متقومة
بشيء ومتقومة بشيء اخر لكنه ربما كان ما يقومه لمفارقة لذاته وربما كان تقوم بمخالطة من ذاته اقول ان الشيخ كاد ان يتكلم
في هذا المقام بصريح الحق لوقال ان هذا المبدأ المقوم للمادة يكون تقومه باسباب بحسب المفارقة وتقوميه للمادة بحسب المخالطة
فلعل هذا الامر وجهان وجوديان احدهما مفارق والاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة الجوهرية وقال ايضا وله قسط في تفهيم
المادة بمقارنة ذاته وهو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في
مباحث الملائكة بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يدعى ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا باحدهما انتم
المادة تقوما بعيدا بالمشاهدة وبالآخر تقوما تقوما قريباً بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم حو
من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئته بالمعنى المقابل للصورة
فالقسم الاول واجب اضافة المعنى والقسم الاخر ان اضافة تقدم وناخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكان ان كان
له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان اقول في هذا المقام ثمانية القسم والاكتفاء بالقسمين
الاخيرين فان الكلام في المبادئ الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب بين امور لا تغلق لاحدهما بالآخر واما الذي مثل به
من النسبة بين الهيولى والنفس ان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بوسط والنفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهي
متقومة بالنفس والنفس مرتبة في تقويمها والتحصيل لها فيكون منفذاً عليها في الوجود ووحدة الهيولى وحدة ضعيفة لا تتألف
بين اخرتها من اشياء وتقدمها على اشياء وان لم يؤخذ الهيولى بالقياس اليها ولا النفس بما هي نفس متعلقة بها وان لم

منها من حيث اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى اخرى اضافة حقيقية ثم قال والمادة مع المتكون عنها
التي هي جزء من وجود انواع اخرى اعتبارا المناسبة ويصلح ان ينقل هذه المناسبة الى الصور مع المتكون فان المادة قد تكفي في حد
في ان يكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة في صنف من الاشياء وقد لا يكفي ما لو يضاف اليه اعادة اخرى وذلك في صنف اخر
كالعقار المحجور والكيموسا للبدن وذلك اما مجتمعا في صنف كاشعير الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما مجتمعا
والتركيب معا ففقط كاللبن والخشب البيت واما مجتمعا والتركيب الاستحالة كالاسقفى الكائنات فانها لا تكفي نفس
اجتماعها ولا نفس تركيبها بالناس والثلاثي وقول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يضاف بعضها من بعض ويسفر للجزء
كيفية متشابهة يسمى من اجزاء يستعد للصورة النوعية انتهى اقول المادة لصورة واحدة اية صورة كانت لا تكون الا واحدة
وفي جميع هذه الامثلة التي ذكرها ليس لا يكون لصورة واحدة الامارة واحدة اما المجتمعة التي لا استحالة فيها لاجزائها فاما
فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية كاللبنات والاشباب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات
التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهي حيا هي مادة لشيء واحد واحدة واما اعتبار
اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس في ذلك الاعتبار ايضا بما يصور له صورة واحدة اما الصورة فهذه اجتماعها في النوع
ولو مع الباعد واما ما دونها ففقد وانها بلا اعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لفرط نقص صوريتها لا فضيلة للصورة على
المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صوريتها الوحدةانية وهي كية الوحدات عين مادتها المنكثرة وهي الوحدات قال
الشيخ فاذقنا المادة الاولى الى ما يحدث عنها فنفكر يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول
الاجتماع والتركيب قد يكون لقبول التركيب الاستحالة واما الصورة وفقدت للهيئة التي اذا حصلت في المادة قوتها نوعا
وبقي صورة لنفس النوع وبقي صورة للشكل والخطيب خاصة وبقي صورة للاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدما المعنيز في
صورة النظام المستخفط كالشرعية وبقي صورة لكل هيئة كيف كانت وبقي صورة لتحقيق كل شيء جوهر كان او عرضا وتعارفوا
فان هذا قد يقبل للجس الاعلى وبما قيل صورة للعقول المتفاوتة للمادة والصورة الماخوذة احد المبادئ القياس الى المركبات
ومن المادة انها جز له توجيه بالفعل في مثله والمادة جز لا توجيه بالفعل واما ففرم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة
الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف هي الصورة التي تقوم للمادة التي قد قامت دونها نوعا وهي طار عليها كصورة الشكل
للسرير والبياض بالقياس الى الجسم ايضا اقول جميع ما جعل للمادة مقبلة اليه بنسبة المقبول كالاجتماع والتركيب غيرهما
فهو الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومفهوم لمهية نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او
التركيب ووصف الاستحالة النوع الحاصل منها هو مهية المجتمع مثلا او مهية التحصيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة
صورة جوهرية وكذا جميع ما عده انما اطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي عرفت من المبادئ للوجود او
للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا سواء كانت بالقياس الى النوع والصنف ان كل منهما يحصل بمادة ماضى المواد نحو اهل التحصيل
ويقوم للمركب الماخوذة منها ضربا من القوية كالأشياء مختلفة في الخلق والوجود والفصل قوة وضعف الوحدة كما علمت عين
الوجود فافوى وجوده كانت وحدة قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا واما ضعف وجوده ضعف حدث حتى يصير
وحدة مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه اخر وربما كانت جهة الوحدة في شيء هي عينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا
وكالجملة والحركة والزمان فالصورة في امثال هذه الانواع تكون مغمورة في المادة حتى كأنها عين المادة وجودا واعتبارا
لفرط خفة الوجود وفي مقابلتها انواع قوية الوحدة والوجود حتى لا يصور فيها تركيب من قوة وفعلية ونقص تمام فهو صورة لا مثا
لها وكان المادة اصحلت واسمها ملك هناك لفظ الفعلية والتمام فالمادة هناك كأنها عين الصورة واما الغاية فهي المعنى
لا حله تحصيل الصورة في المادة وهو الخلق الحقيقي مطلقا او بالاضافة او الخلق المظنون فان كل محراب يصدر عن فاعل لا بالعرض
بل بالذات فانه يروى به ما هو خير بالقياس اليه فيما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الجوه وربما كان بالظن لا
بالحقيقة والواقع **فصل** في تعيين المناسبة بين هذه المبادئ ما علمت ان لهية واحدة قد تكون الخاء من الوجود والحاء
من الف والاضافات فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود من تقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود

ما خرج الفعل من ترتيب عليه فالغاية غايته بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلته صورته بوجه لتحصيل
 النوع وقد يكون غايته بوجه لانها الحركة عن مادة اليها وبما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع في شئ
 واحدا قسم العلل باسرها من غير سببها بتركيب الموضوع الامم جهة اجماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية البنية
 وان كانت بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية بوجوده والغاية من جهة
 سبب الفاعل وكيف لا وإنما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية محرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل له تعالى
 ففعل لا يصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل له اصح ففعل لا في ارضيت ويكون جوابا فالرياضة سبب على الصحة والصحة سبب على الثبات
 ثم اذا سئل لم يطلب الصحة ففعل لا راض لم يكن جوابا صحيحا ثم ان قيل لم يطلب الرياضة ففعل لا اصح كان جوابا صحيحا والفاعل ليس
 لصيغة الغاية غايته ولا لهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود مهيئتها في الاعيان وفريق بين المهيئة والوجود انهي كلمة اول الفاعل
 بين المهيئة والوجود ليس باصح كون المهيئة سببا لشي من غير مدخله ضرب من الوجود معها كيف لا شيء ما لم يوجد له يمكن سببا لوجود
 شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الوجود فمهيئة الغاية لا يحصل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا لغاية هي الشبع
 مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاحد وجود الشبع محرك لآخر لوجوده لاجله لكونه
 اكل والامر من ذلك الوجود فالغاية بحسب احد الوجودين جزء من صورة الفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة للفا
 في كونها غايته بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو بغيره وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون
 لفعل الحركات والاستحالات ويكون وجودها في نفسها غير وجودها المحصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون
 كالعمل الفاعل في كونه غايته لاستكمال النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المرتبط على استكمالها وعلم ان لكل من هذه العلل
 الاربع مبدئين بالقياس الى شئين او بالقياس الى شئ واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما علة لشئين لانها
 علة لصاحبهما بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كلاً منهما علة فريضة لشي وعلة لشي بعينه فما كانا علة ان غير فريضة للمركب فيجو
 من العلة وفريضة ان بخلاف من العلة وهي التكوين وكذا للفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئاً للمادة فيكون سببا لاجاد المادة
 القوية من العلل لاسبابا قريبا منه او يكون مهيئاً للصورة فيكون سببا لاجاد الصورة القوية من العلل لاسبابا قريبا منه
 والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب على الفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعلا
 بعيدا للصورة وبوسطها للمركب لكن الغاية سبب على قرب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب فالمبادى القوية
 من الشئ المركب من جهة مطلق المبدئية هي المهيولى والصورة بما ساجزها وان اختلف تفويض كل منهما للمركب بهذا الاعتبار يوق لها العلة
 المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات
 الصنعية التي كانت الصورة فيها مهيئة عرضية فحتاج الى العمل فيكون علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو
 صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بالواسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية
 التي كانت الصورة فيها مهيئة للمادة والمادة علة فريضة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورته بالواسطة فكل من المادة والصورة
 علة للمركب بوجه وعلة علة له بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف في من الجانبين وعلة للمركب بوجهين
 مختلفين في الفرق البعد وفي نحو التكوين فالمادة اذا كانت علة للمركب فليس من حيث كونها مادية بل من حيث كونها مادة لصوت
 والصورة اذا كانت علة للمركب فليس من حيث كونها علة صورته بل من حيث كونها صورة لمادته ولعلم ان هذه الاحكام كلها
 انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المعايير بين المادة والصورة لكن يجب اعتبار وحدتها نحو من الوجود فلا يمكن
 من الجانبين **فصل** في كيفية دخول العلل في المباحث والافكار وطلب الميية والجواب عنها اعلم ان بعض الاشياء مالا
 له بل هو علة للعلل كواجب الوجود وبعضها ماله بعض العلل دون بعض كفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من الفارقا
 والاشياء الصورية لانها عين الصورة الشامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها ماله جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية
 وجميع المتحركات والتحولات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معينا بالاحاطة بجميع هذه
 العلل ليدخلها في براهينه وخصوصا بالصورة ومادة حتى يتم احاطة بالعلل واما العللي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا

المادة والحركة في مطالب فليس عليه ان يعلم مبدأ حركة ولا غاية حركة ولا المادة ايضا البتة بل الذي يجب عليه ان يتأمل فيها من العمل
 العمل الصوري فقط ولا يتحقق عليه ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العمل فيجب الجواب بغيره لا به ولا لكان التوسل بالنفس فان
 تضمن الفاعل كقولك لو فعل زيد عمرا فيجوز ان يجاب بالغاية فيكون يتقدم منه ويجوز ان يجاب بالمشي او بالداعي وهو الفاعل المتقد
 فيقال لاشارة فلان اولاه غرضه وهذا هو الفاعل لصورة الاحتيا الذي ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالما
 فظانه صحيح اما الصورة فلما اشترنا اليه فان صورة الفعل هي هنا هو الفاعل نفسه ليس السؤال الا عن علة وجودها عن الفاعل
 والشي لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالحجر مثلا فيكون الصورة ح لذاتها لا بسبب اخر هي حركه
 للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قربة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هو ^{وجوده}
 في المادة علة للفاعل بل من حيث مهيئها ومعناها واما المادة فظانه لا يكفي الجواب بها هذا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما
 اذا تضمن السؤال الغاية كما يتقرب لوجع فلان فيجوز الجواب بالمبدأ الفاعلي فيكون لا شراب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدأ المادي مضافا
 الى الفاعل فيكون لان مزاج بدنه قوي الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفي ذكر المادة وحدها واما الصورة فظانه لا ينفع ويقطع السؤال بذكرها
 وحدها بان يتجوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه عند بل يوجب الجواب اخر يؤدي الى المادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة
 واستعدادها بان يتقرب لوجع فلان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب لعلة الغائية فيخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن وقد ^{يحدث}
 ان يجاب لعلة المادة وينبغي ان لا يتركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب للفاعل في الاستعداد الذي ليس كصورة لان الفاعل لا يجاب ^{بالمادة} يعطى
 اي استعداد كان لان يغني بالاستعداد التام فاعطيه الفاعل كما يتقرب في المرة اذا سئل انها لم يقبل الشئ فيجاب لان الصفة اقلها
 واما الاستعداد الاصل فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بصورة اذا كانت هي الغاية للاستعداد فيكون في المرة لانها ملساء صغيلة وبالجملة
 السؤال لا يوجب الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فبسط عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة
 وحدها لا يكفي ان يجاب بها بل يجب ان يتقرب اليها استعدادا بنفس الفاعل والغاية يجاب بها والفاعل يجاب به واذا شئت ان ترض
 ما يتقرب على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقي فان الجواب الحقيقي ان يتركب جميع العمل الذي لا يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت ونظمنا الغاية
 الحقيقية وقت السؤال والله ولي التوفيق ونظم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسباً لما مر من اثبات التركيب
 الاتحاد بين المادة والصورة لتوفيقا بذلك على كل علم وقد وعدناك تحقيقه **فصل** في تحقيق مهيئ المزاج وابنية العا
 جرت بذكر هذه المسئلة في فن الطبيعية كما اردناها للعلة المذكورة ولعلة اخرى هي ان البحث عن هذه شئ ونحو وجوده منها
 لان بذكر في العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية بسبب طلوسه من جنس اوائل الملوامات متوسطة بين الاربع الاول متوسطا ^{الفاعل}
 متشابهة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة مردودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى البسوة
 رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يوسه وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها في جزءه الآخر
 لا تفاوت بينهما الا في الموضوع ذاتا ووصفا كما هو الجهور ووصفا فقط كما هو عندنا واما سبب انبعاثها فاعلا وقابلا فالمشهور ان
 العناصر اذا اضغرت وامرخت وقامت وفعل كل منها في الاخر انكثرت سورة كيفياتها فحصل للجميع كيفية متوسطة متشابهة
 هي المزاج مع الحفاظ صور العناصر المتخالفة بجاهها فالواحد الفاعل لا يحصل الا عند تماسه بعضها البعض والا فاما ان لا يغير
 بينها حصول نسبة وضعه اصلا سواء كانت مماثلا او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالحاذا وضرب من القرب البعد لا سبيل الى الاول
 لما تبين في موضعه ان كل ناثير وناثر حتما فهو متوقف على نسبة وضعه مخصوصة بين المؤثر والمناثر ففي الثاني فنقول ان اذا
 لم يكن النسبة بينهما بالملافاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد في ان كان بين المنخفض والمنشخ مثل اجسام فلان ما ان ينجز
 المتوسط قبل ان يتنخ المنفعل المفروض او لم يتنخ والثاني بطلان اثر التنخين لا يصل الى الا بعد الا بعد وصوله الى الاقرب
 ضرورة الاول يوجب المظان المتوسط لو لم يكن ملائقا للخفض كان بينهما متوسطا اخر ونقل الكلام الى متوسط اخر حتى ينتهي
 الى المتوسط الملافة وان كان ملائقا فالخفض لا يحصل الا من المنخفض الى الجسم الملافي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي فظهر
 ان كل ناثير وناثر طبيعي لا يكون الا بالناثر والمناثر في هذا فنرى ما ذكره الشيخ في طبيعت الشفاء واعترض عليه الامام الرازي بان هذا
 بناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثانية من علم النفس في حيث قال في جواب من انكر ان ادي اشباح المبصرات في الهواء

من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بهيئة لا ظاهرة ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملائما للملحوظ فان هذا وان كان موجودا استغنى في
اكثر الاجسام فليس اجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال اشياء من غير ملافاة فيكون اجسامه بفعل بالملافات واجسامه بفعل بالملافات
وليس يمكن ان يقيم احدها على استحالته هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احداهما في الآخر
من غير ملافاة انما يبقى ضرب من التعجب كما لو كان النقر ان كانت الاجسام كلها بفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المبينة وكان اذا
النقر ان شوه فاعل بفعل بالملافات ليجنبه كما في النقر ان من يؤثر بغير ملافاة فاذا كان هذا غير متحيل في اول العقل وكان حجة هذا
المبرهن عليه بوجبه وكان لا يبرهان البتة ينفضه فنقول من شأن الجسم المعنى بذاته والمستند للملون ان بفعل في الجسم الذي يقابله
اذا كان قابلا للشيء قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا وهو صورة مثل صورته من غير ان بفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل
لانه شفاف وهذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمة التي يحتاج اليها في معرفة الظاهر و
قوس طرح ولا يخفى ان ذلك منه مباينة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملافات والمماس مع انه نصدي في
فصل حقيقة المزاج لا فائدة لبرهان على ان الفعل والانفعال الايمان الابل للقاء والمماس وانه ليكثر فيجب وقوع امثال هذه المناقضا
الظاهر لهذا الشيخ قال ومن الاشكال ان الشمس ليس في الارض مع انها لا تفعل الاجسام القريبة فانها لا تفعل الا الاشياء الا ذلك وكذا ينبغي ان
مع انها لا تفعل الاجسام التي توسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذي مع هذه الاشكال ان
يجز بان الفعل والانفعال الايمان الابل للقاء والمماس انتهى كلامه اقول هذا الرجل سريع المباداة الى الاعتراض على مثل الشيخ و
نظرة قبل الامعان في البحث لعجالة طبعه وطيشه والعجلة من فعل الشيطان اما نسبة المناقضا في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان
الموضع فيه وجوب للقاء والمماس هو مطلقا تاثيرا وناثرا بين الجسمين والذو اوجبه ذلك تاثيرا وتأثرا خصوصا كالصغير و
الكبير ولا منافس بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوب على نوع آخر اذ ربما يكون نحو الناثرا وناثرا مختلفا فيه في الموضع
فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي اوجبه الملافات هو الانفعال التدرجية التي من باب
الحركات والاستحالة لا بد فيها من مباشرة الفاعل المتحرك للفاعل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض في الامور
التي هي من منوماتها وكما لانها كائنا كيف كانت الملوثة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة والهوسه والذي اوجبه الملافات كثير
كالفعل الدفعي والقبول الدفعي والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليلي وبعضها عقلي وكذا الانفعال
فالفعل الطبيعي لا يصح الا من فاعل طبيعي في ما في الوجود وذلك لفعل هو الذي يجب استحالة وتجدده في مادة متفعلة مستحيلة
واما الفعل التعليلي فلا يدخل فيه الحركة والانفعال التدرجية والتدريج ان لم يكن مقارعا في الحركة والطبيعة بالكلية وانما يحتاج
في ذلك الفعل مجرد الكيفية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المتفعل واما الفعل العقلي فلا
حاجة فيه الى زمان ولا الى حركة واحده منها انما يحتاج اليه في الفعل فاعل وحسب الفاعل ان كان هناك قابل امثال الفعل الطبيعي ك
التحريك والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبيض والتغذية والتسمية والتوليد ومثال الفعل التعليلي كالاتار والاشياء
وقوع العكس والمعاديات وحدثت الاشكال كالزبرج والتكبير والعاثرة وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كنهها وقدر
ما ومثال الفعل الالهي كخلق الابدان والافاضة والجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم الاثرية ان
انفعال مشاع لانها بعضها طبيعي كالمس الذوق وبعضها غير طبيعي كالابصار والشم وبعضها غير طبيعي كالتعليم كالنوم والتفعل
اذ انظر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصح عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملافات والمباشرة به وبمن متفعله سواء وقع
منه في قابله كخونه النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو غير قابله لاجل الانصاف والامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل
الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي متفعل المادة كل الانفعال ان وجوده نفسه هو عينه وجوده مادته على نحو الاستغناء والبرهان
بجسث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجودا لنفسه فكذا وجود الامر المادي ما يكون متفعل احكام
نفس المادة والصور النارية والارضية وسائر الصور الطبيعية بما هي صوابية وكذا كيفياتها واعراضها الناجية وكما لانها الناجية
وليس من هذا القبيل الصور الجوهرية بما هي جوهرية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء يتقوم بوجوده والمفتقر
الى الشيء في وجوده مفتقر اليه ايضا في ايجادها فلو سخنت حراره الفاسية في جسم النار مثلا جسيما اخر من غير ان تلاقية تامة

حتى يصير كما هما بالانصاح لم آخر بل ان يكون وجود تلك الحرارة ونفسها غير مقيّدة الى الفناء بحالهما الماعلم من ان الاجاد فرع الوجود
 ومعلوم به لكن اللازم بطوالم لزوم مشقة ثبت ان كل ما وجوده وجوده فاش مقتضى محل يشوقه ويمنح اليه جميع اجزائه فاجاده و
 تأثيره ايضا كل اى يكون اجاده وتأثيره على غشت الضو والسر في محل المناثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك التأثير
 مابين الذات للمناثر منه وهذه قاعدة شرعية ينفع بتحققها واعمالها في كثير من المواضع وانك اذا استغربت وتقصفت وجد
 ان مراتب تأثيرات المثرات على حسب مراتب وجودها ونسبتها الى المادة واقفارها واستغنائها في التأثير والاجاد على حسب
 نسبتها اليها في الوجود فان تدرى صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المشغى من النار ما لم يكن ملايقا لها حتى يكون وجود القوة ^{التي} ^{تكون}
 بالنسبة اليه كوجودها في جميع النار وما فيها لم يتحقق عندها وكذا الحال في التبريد والتهيؤ للتحقيق وغيرها من التأثير الطبيعية
 واما الافعال التي هي كالانارة والاطلام وقوع الاشباح والاطلال فليست من هذا الباب كما اشار اليه فلا يتناقض بين كلامي الشيخ واما
 قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملافاة وقولك انها تحرق الارض المبسلة كالطين وايضا تبض ثوب القضا وتود وجهه من غير ملا
 فتقول فعل الشمس ولا بالذات لعل الا واحد متشابه هو الاضائة والانارة وهذا امر يحدث دفعه في هذه الاجسام القابلة له
 المنفصلة ثم اذا قلت انور دفعه ومضى على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة منفصلة بفعل الضوء ففعل السخونة لا
 مناسبة الحرارة للور في نفس الجسم ثم بفعل السخونة في الجسم لكثيف سوادا بعد تحقيقه وفي الجسم للطيف بياضا بعد تصفيه فتقبله
 على حسب اختلاف احوال القوالم وبالجملة الجسم الحار مثلا كالانارة لا يؤثر بالسخونة في شي الا بالمللافاة والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل
 الحرارة من اى فاعل كان الا بالتماسه وعللافاة فاعل السخونة فهو امر غير لازم من القضية المذكورة وليس معلوما الاستحالة اذ لا استحالة
 في ان تأثير جسم غير مباشر جسم وان يتحقق قابل من غير سخن ملافاة او من سخن غير سخن كالحرارة ونحوها كما ان كل تحرك لا يجب ان يكون
 محرك تحرك بل قد يتحرك من محرك غير محرك لعل نحو المباشرة بل على نحو العارفة كحركات نفوس الافلاك من محرك عقليته على سبيل التيقن
 والامداد فانظر هذا الكلام فقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال في تحصيله كلنا كيفيته الفاعلة والمنفصلة
 بسبب سائر اجزائه واخرجه كاضائة الكواكب فبوب الريح حتى يميل برودة الى الحرارة والرطوبة الى اليونة فيحصل له كيفيته معتدلة
 بسيطة متوسطة بين هذه الاربعة الاوائل المتوسطة فيوجد مزاج من غير مزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة
 الى تركيب اجزاء متضغرة تماسه ومن منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك ونحوه لا نجد الى الآن برهانا يعطى الحاجة الى
 تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجة قائمة على خلاف ما قرره والاشكالات ناهضة في هدم ما اصلوه
 اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان ههنا امور ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية
 الواحدة لا يعرض لها الاستناد والنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والارز ان يكون المكسور
 يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا وحين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقى ان الكاسر هو الصور
 والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجين احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واخطا انكسر البارد بالحار وليس ههنا صورة معتدلة
 هي مبدأ التحيين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعلة فاعلمها يتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة يتوسط الميل والاحل
 ذلك الصورة المائية بفعل فعل التحيين بواسطة سخنها في يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر
 كاسرا وكذا الامر مرجحه القابل فان المادة وان كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول امر الا بوسط كيفية قائمة
 بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية ولك ان تخرج في الوجه الاول بانه كان فاعل الحركة
 القسرية بالذات هو طبيعة النفس لاجل حدوث حال الغيرية بعدها لا الفاسر فبههنا ايضا اذا سخن الماء بالنار قرا فبقيد تلك
 السخونة في جميع الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بانه في مباحث العلل بل الصور
 الماشية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد بقي تلك السخونة مع فناء تلك النار التي من حيث حصلت السخونة لكن
 الوجه الثاني ما عمن الفصح واما الحجج فانه ان الحكماء المشايخ الى ان الجسم النوعي اذا تضغرت الغاية لم يبق له صورته الخاصة النوعية
 بل الذي يبقى له هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها وانصلت مادة بمادة
 ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان الاول بحصول المزاج مرجحه نضغ العناصر

وتماثل بعضها بعضاً بقاء صورها المتخالفة ليس صحيحاً ومنها ان كل واحدة من العناصر مندعبة الى الأفران والميل الى الاحتيا
الطبيعية فالذي يجبرها على الإجماع وليس لها إلا التمام شيء آخر وذلك الشيء لا بد ان يكون جوهرًا صورياً قائماً بها منصراً فيها إلا
العرض لا يستولى على الجوهر ويجبره بحسبها الملائم في الوضع لا يصر في مادة الشيء كما هو مخيفه لكونها خافاً لتركيبها على التشتت
والأفران سبها في المواد الطبيعية المستعدة للأموال الكامنة من الأنواع المحفوظة دائماً فمثلها لا يكون اتفاقية ولا فترية فالمضمر
فيها صورة متنوعة مفقودة عليها فقد ما ذابا وهي قائمة على المادة بالقوى والأدلة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والالم
يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا تقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون للمادة واحدة لان
محصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تقوم بالصورتين
الأواحدة بعد واحدة وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين لا بتقديم وتأخر وضرب من الترتيب فان قد ثبت ان كل نوع طبيعي له
صورة واحدة ومادة واحدة بقاء صور العناصر فيما فرض كما غير صحيح وأيضاً اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركباً طبيعياً بال
بصورة واحدة وكل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدق عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة
والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدق عن هذه الأنواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس وائل الكيفيات الممتدة
فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لان الأفعال المتخالفة بالذات متخالفة
بالذات حجة أخرى من العشر سابقية المأخذ مما سبق وهي ان قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كالمية وحديث بها صورة
أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الأفاعيل والأفعالات واللوان والآثار تصد من هذه الصورة
اللاحقة الكامنة مع امورها انما تختص باللاحقة لا تنسبها اليه نسبة التمام الى النقص فنقول اذا حصلت للمزاج من العناصر
صورة أخرى كالمية فيجب ان يكون مبدؤه مصدر الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصور الكامنة دون صور العناصر فاذا
كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستعدة الا بها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكامنة صاعداً
معطلاً مع انه معطل في الوجود كما هو مبين عليه فهي بغير صورها غير موجودة في المواليد فضلاً عن تقومها للركب حجة أخرى
ان اجزاء الكيفية المزاجية المنزوعة منها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة والشخص كما هو عندهم حيث حروا
بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فيقول على تكثر افراد النوع هذا المزاجي اما المهيبة ولازمها او مادتها الوضو
او امساها بالكل مستحيل فنكثر افراد مزاجها الاولان فظاهر البطلان لان مهبة واحدة وكذا لازم المهيبة الواحدة واحد مطرد
في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المهيبة ولازمها واما الثالث فهو بطلان المادة اما المادة
الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر والتعد واما المادة الثانية اعني العناصر فهي أيضاً لا تكون على
تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ تكثر افراد المزاج فنشأ عنها التكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها
بالصور والاول بطلان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد لا يفضي للاختلاف والتعد والثاني بوجه ان يكون اختلاف
اعداد المزاج من قبل اعداد صور العناصر واختلاف آثارها وكيفيةها وليس كذلك لان هذا بالعدد وذلك بالنوع وأيضاً يلزم ان
يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عدد هادبعاً لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير
اللازم بطعنهم لان عدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المصغرة المتماثلة النوع المركب اما الرابع فذلك الصور التي فرضتها
على التكثر ان كانت الصور الكامنة وهي واحدة كما علمت واثراً الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل نسبة
الى فاعله الذي هو الصدور والى قابله الذي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور والاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية
لما علمت ان ليس بالمهيبة ولوازمتها فليس أيضاً بالصور والالكان لاختلافها بالمهيبة لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبد
المهيبة وتماثلها لا يماثلها بمنزلة الفصل الاخير ومبدء المبادئ والفصل تمام مهبة الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور
متخالفة ذاتاً وهيه كانت متخالفة المهيبات والذوات والمفردات هذا واما الخامس فنسبة المبادئ الى الجميع واحد فلا
من محض آخر فيعود الشقاق المذكورة في حقوق ذلك المخصص ويسهل الكلام فيبقى ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة
بحسب الهويته بعد انفاها في تمام المهيبة لا بمجرد القسمة الفرضية او الوهمية وبجسب الفلك والكثرة في اجزاء المصل الواحد التي لا

الصور

انقسام فيها الاسباب القسمة المفارقة لمر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية
المرجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف في بين الصور لما تقر عند
وقرروه في ابطال راي في مقارطين من ان الامور المتخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المرجحية الصورة
ولحد لا غير ذلك ما اردناه حجة اخرى لو كانت صور العناصر باقية في المواليد البنية بلزم بقاء الاجزاء المائنة والهوائية في المذات
المحددة والخاسر والذهب غيرهما من المعادن التي تتدرب تصير في النار ثم ترجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في المذات
حال ذوبانها مما يضرها بالوحدان والقول بطلانها عند الادب وعودها عند الجود بعد منة حجة اخرى لو كانت الاجزاء العنصرية
باقية في المواليد بلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد ذو اوباقوتامعا وهو بوط وقد مرت هذه
الحجة وتزبيف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة ما اوردها الشيخ على نفسه اجاب عنها الجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم **فصل**
فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه لعلك تكون من المغننين بكلامه الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعت الشفاء لكن
قوما قد اخضعوا في ترتيب من ما سنا من هيا عجيبا وقالوا ان البساط اذا امتزجت وانفصل بعضها عن بعض نأدى ذلك الى ان
يتخلع صورها وتلبس ب صورة واحدة فيصير لها هيو واحدة وصورة واحدة فتم من جعل تلك الصورة امر متوسطا بين صورها ذات
الحية ويرى ان المتخرج بذلك يستعمل لقبول الصورة النوعية للمركبات و منهم من جعل تلك الصورة صورة من صور النوعيات وحمل
الفرع عارضها لاصورة لها ثم قال ما حاصله ان هذا لو كان حاصلا كان المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فقام
الفرع والانبثيق بميزة الى شئ قاطر من غير لا يثبت في النار والى شئ ارضي لا يقطر وانا وضعنا قطعة من اللحم في الفرع والانبثيق بميزة الى
جسم مائي قاطر والى كل ارض غير قاطر فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في استعدادها
وعندها لا تكون فعلا الاول يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل متفاعلا في ظرف وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بنفسها او
بامراض عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصورة اما الثاني فذلك الخارج ان كان لا يمازج الى ان الاختلاف بالصورة ان
لا يمكن لا تمازج بل كان عارضا فجاز ذواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اخره مختلفة لقبول بعضها الحال وبعضها الحال اخرى ذلك
يقضي ان يوجد الحوتم بقطر كله او يكس كله وكل القول في سائر المركبات فيبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلا
ان صور البساط لو تفسدت وان كانت فشاكل منها مقارنا لفسا الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصوران
موجودتين عند كونها معدومتين وذلك مح و ان سبوت في احد ما فسادا والاخر استحالة ان يصير لفساد مفسدا لفساد
اما الحجة الاولى في غيبة الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والخبرة لا تجري الا في المركبات التي لها اثر
ثانوي وان يمتد الشئ الاخر من الشقوق التي ذكرها وهوان الاختلاف بين اجزاء الجسم القطر والرسوب بامور خارجة قوله فلزم ان
يوجد جسم يقطر كله ويرسب كله قلنا اكثر المعدنات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسر غيرهما من هذا القبيل
ولا يلزم من ذلك ان يوجد الحوتم هذا شانه اذا لم يمتد اجزاء كالحويان وبده ورجله وغيرا وكذا ما يجري مجرى اللحم من اعضا
المستأب البسطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا لكله في اسم حدة قول مجازي معناه ان كل
جزء بحسب جس حركه ككل او كل جزء كك بحسب جس وبالحيلة ليست تلك الاجزاء اللينة مثلا المتفاوتة في قبول غل النار واثرها فيها
من القطر والتكسر اجزاء عنصرية اولية بل هي تجري مجرى اجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلق صور
العناصر البسيطة في المواليد لم يلزم القول باختلاف صور اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية متما
الصفا فاذا تسلط عليه النار وتفاعل وتوثر فيها اثارا مختلفة فتدب بعضها وتبخر بعضها وتترسب بعضها وتكون اثارا مختلفة في المركب
الذي هو مثل اللحم والعظم فتخار من الشقوق ان اختلاف اجزائه بالمهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه ان اردت
الذهب الياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الاثار والترديد المذكور منفر على اختلاف الاجزاء في الاثار وهو غير ثابت تجري
ولا يبرها واما الحجة الاخرة فهي ايضا مقنعة بوجهين احدهما انه غير وارده على ما اخبرناه فان الذي في هذا المذهب المستحدث
الذي حكاه الشيخ وهوان العناصر بعد ما ضعف وامتزجت وتمازت وانفصل بعضها عن بعض ادى الى ان يتخلع صورها
وتلبس صورة اخرى والله اعلم بالصواب ان حدثت صور المواليد مما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون

هي من غير واحد يستحيل في كيفية الفاعلة والمنفعله باستباحة الى ان ينشأ الامر الى ان ينقلب صورة الى صورة اخرى من صور
الثلاثة وثانيتها ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسر من جنس انكسار ما كاسر او كون
المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره وان اوجب عن هذا بان كيفية الكاسرة علة لعدة لا ينكسر صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول
المعدله بحري مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضوعين مصادم للتحقيق فان العلة المعدلة لا تنفي عن العلة الموجبة في
حصول المعلول فذلك العلة ان كانت صورة وكانت علة بعضها لنفس صورة البعض كان المفسد مفسدا لمفسد وان كانت كيفية
شدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا
بواسطة كيفية لان المباشرة القريب لا فاعيل التي هي من اباب الحركات والاستحالات انما هي الكيفية واليول **فصل** في تمهيد
الاستصحاب ودفع ما يمكن ابراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضا ثم ننظر ان هذه العناصر اذ اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجارية
وساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثمانية جنب الى ان قال فيكون الحاصل ان الماء والارض لما عدهما ابطل احدهما صورة الاخر
مع وان كان شي خارج ابطل صورهما اذ اجتمعت فاما ان يحتاج في بطلانها واعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذا
المعونة فاعلم الكلام من راس وان لم ينجح فلا حاجة الى المزاج بل البسطة يجوز ان يكون منه الكائنات بل المزاج الى اخر ما ذكره اقول هذا ايضا
لا ينفصص حجة علينا بل علاج صاحب ذلك المذهب المحكي عنه لان المذهب اليه لا يوجب حجة يكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها وانما
المحتاج اليه حدث صور المواليده هو المزاج دون الامتزاج والله ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون المواليده عن المزاج بل عن الامتزاج فاما
اللازم غير ضار لنا والضاير غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة وفعة في حد والوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة
لنفس احد صور المواليده كائنه من الجاد والنبات والحيوان وهي محفوظة قبل حدث صورة كائنه منها بصورة اخرى اما من صور المواليده او من
العناصر مع بعضها فمخرج يخرج به كيفية ذلك العنصر من صفة صورها ويبدل في حد والوسط على حسب سببه ذلك المكون فكما كان انش
صورة واكمل كما لا كان مزاج المادة المستعدة له المعنى في الوسط وقرنا الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هذا تركيب المزاج بين الجز والكل
وهذا غير منع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجب ثم اعلم ان الشيخ ورد اشكالا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في المنزلات وانما يتغير كمالها
فيكون النار موجودة لكنها مفترقة قليلة والماء موجود لكنه ينشئ قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصورة وليدة
من الصورة الاخرى في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجز المذكور من الاسطوانات هو ان مستحيلة ولم تشكك كسب صورة الطبيعة فيكون من
شان النار في نفسها اذ عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير مجا وكل كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حد والوسط
فيه بعد الاجام العنصرية لقبول الطبيعة ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض للجز المتدخرا ان يقبل حرارة مصعدة فيكون من
شان البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم يتركب بل استحالة فقط فلا يكون الى التركيب المزاج حجة انتهى كلامه وهو بعيد من الحجج
التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صورها المعتبر المواليده وقد ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا
عليه وهي حجة قوية والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المختار الذي حكاها قال لبعض اضرها على
احل المذهبين اولي اضرها على الآخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة المركبة حيثما يقع بينهما من الفعل و
الانفعال وانما اول اضرها تغير في كيفية انما يضرها ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولو لا ذلك لما كان لتلك كيفية فائدة فاذا ثبت
فانما يقع بينهما تركب فيكون في الشفاء بالزيادة والنقصان حتى يفر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعد لها المزاج ولا يكون
ما يظن انه واد بعد المزاج الاستحالة انما هي في كيفية انما هي في تلك الاستحالة اذ عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة
وان كان لا يقبلها لان تلك الاستحالة يستحيل الا بضر اجزائها فاعلة ومنفعله على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تختل
ولا تخل الا بالمادة بحفظها غير ما من العمل والمعادين فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه اقول هذا الكلام بطوله قد
حل الاشكال ودفعه عن شق من المذهبين ولم ينفذ الاثر كما في ورود الاشكال في دفعه بل لصاحب المختار ان يقول ان اصل الاشكال هو
كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا وناقونا مثلا وهذا المختص بما اذا بقيت صور العناصر المركبة غير مفصلة والذي ذكره انه مشترك الورود
اشكال اخر غير ذلك الاشكال ولان يدفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما اذا كانت في اول الامر حصول الاستحالة
والغير الكيفية وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان ينشأ عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من صور المواليده لا استحال

في ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب سبغ حاله وخرج عن صرافة كيفية الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى ان
فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى خفض البساط وامتزاجها للحصول على المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور الموالييد واما
الذكر المحقق الذي دفع الاشكال فقدم ترسيبه فيما سبق والذكر بذلك ايضا حاشا وبطلان ما نقض به عن ذلك من القول بان الصورة
الكائنة سارية في بعض اجزاء المنزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كل منهما يرسى في بعض شيئا
المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدي نفعا فان كل جزء من اجزاء المنزج هو حامل معروف لملك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة
التفاعل لان بعضها معروف في بعضها غير معروف كيف هم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد
في كل منزج بل كثرة العدد تحيد الاجزاء الموجودة في المنزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة في المنزج الا بالوضع وان
المراد من اعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالتق في الجزء المائي فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت فيما سري فيه المزاج يلزم الحذور
المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متماثلتين فلا يخلص عن هذا الابداد الا بان الصورة الغضبية غير باقية عند حدوث
الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب الامتزاج كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا ولما الابداد عليه
بانه يلزم ان يكون لكل من هذه الموالييد مادة واحدة وصورة فلم يكن كيا بل بسطاب هذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه
الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة و باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثاني كما في الحيوان والنبات والجملة
من الاطلاقات اللفظية ما لا يعول عليه في تحقيق الحقائق **فصل** في ان هذا المنهج عدم بقاء صور العناصر الموالييد شيه
ان يكون غير مستحدث لعل القول به كان في الاول والتدليل على هذا ما حكمه الشيخ في الشفاء حيث نقل في الفصل السابق على الفصل
الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن المنزجات ثابتة بالقوة وظهور الكلام يدل على ان صورها
غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عني بذلك القوة الفعلية التي هي الصورة ولم ينع ان تكون موجودة بالقوة التي
التي يعتبر في الانفعالات التي تكون للمادة في انما فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد ولما يكون ذلك اذا
بقيت لها قوتها التي هي صورها الذاتية وما القوة بمعنى الاستعداد فاما يكون مع الفناء والرجوع الى المادة فاما لو فسدت ايضا
لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان ولا ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور
قال المعلم الاول فوان قوامها لا يبطل وعني بها صورها وطبائعها التي هي مبادئ هذه الكائنات الثانية التي اذا زال عنها قوتها
صارت عنها الافعال التي لها حسب هؤلاء ان معنى القوة الاستعداد بذاته هي اقوال الخوان ما فهم المفسرون وظنوه صحيحا مطابقا
للتواقع وموافقا لكلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى
الاستعداد ثابتة مع فناء الصورة والتي بمعنى الفعلية والتحصل كائنة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة
في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعدة لها فقول الفيلسوف
لكن المنزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المصور بصورة اخرى غير صورة المنزجات وقوله ان الرجل انما اراد
ان يدل على ان يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من المنزجات فيه قوة وجود تلك المنزجات
لان المادة الحاملة للصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من قوة
يقوم بها بالقوة التي بمعنى الاستعداد نعم في بين قوة الشيء والقوة على الشيء بقوة الشيء بوجده معه والقوة على الشيء لا توجد معه
توجد مع حامل قوته مقترنة ذلك الحامل بصورة مناسبة للقوى عليه **فوضع** للمعاني في الحج والبراهين ناهضة على بطلان
صور العناصر الاولى الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سببا في المتشابهة الاجزاء السادبة القوى اعلم ان السبب للشيء ذلك
ان هذه العناصر كالاتي من شأنها ان تقبل صورة العلم والحيوة لكن المانع لها عن قبولها تلك الصورة الحيوانية حسنة وجودها
وقبولها للنضاض والفساد لان صورها سارية في مادتها الجسدية ومن شأن الجسم بما هو جسم القسمة والنظام والاضاد ومن شأن
ماله ضد ان يفسد بفسده فكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويجعل بارادة متباعدة عن
الادراك والادراك عبارة عن خصوصية شيء عند امر الجسم بما هو جسم لا حضور له عند شيء لا عند فانه ولا عند غيره لان
حضوره بلازم غيبته وجوده الله هو اوصاله يساق قوله لا يفسد او ما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الاغواء

من الوجود ولهذا لا بد له من ذاته ولا امر اخر غير ان كل ما يدركه ذاته او غير ذاته فله وجود اخر غير وجود الجسم بما هو جسم فله بالذات
من الحيوة لا بد ان يكون وجوده وجودا بعدا عن قول التضاد والتفاسد فان هذه البظا الاسطيقية للتضادها وتفسدها وحصل
لها كيفية لا منها واسطة بين الكل ولكونها واسطة كانت جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا من الوجود وقبلت
بهذا الوجه لجمع ضربا من الحيوة الشبيهة بجموع الافلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكما امعت المادة الجسمانية في خروج
عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب الوسط المعنى الذي بمنزلة الخلق عن الاربع قبلت صورة اتم وكما لا اكل وحيوة
على اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ربح الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان بناها وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكوا
كذلك والافلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا دخول من حولها الفارة الا في امور نسبته لا وضاعها واول ما بناه المادة
هي العنصرية صورة معدنية يربط عليها بعض اثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن الفساد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهو
تحت النار بعضها البعض بوجه الفساق في اقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لبعضها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان
تؤثر فيها غير ما نرى في هذا الزمان اثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسط بين الكيفيات واخر وجاعن اطرافها المضادة قبلت وتا
من اثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة نفسانية يربط عليها على اصل الهيئة والتركيب ايراد للسبل وزيادة على الاصل في
الخالقة والكيفية وفادت للمثل فتكون حافظة عاذية ممتدة مولدة ثم اذا امعت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والفسق
المدركة المتحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة والادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية واللطافة نالت الشرف الاعلى في
الام لا يبقى فيكون ذا صورة نفسانية كالبهيوة نظيفة وادراكها بعقل حركتها فكريا واضحا كهيئة اذ انظر وهذا عندك
فعلت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والحسن والكمال والنقص كلها هو اقوى واشرف فهو شدة براءة عن هذه
العناصر المتضادة وايضا كلها هو اتم واعلى فيزول عنه القابض الى كانت فيما هو افضل وادنى اكثر فليس الحيوان ذات نفس نباتية بل كنه
نفس الحيوانية لا فائدة نظائر ما كانت تفيد النقل النباتية على الوجه اللطيف وهكذا في النقل النباتية في فادتها اصل الحفظ
وغنائها فبعض ان يكون معها صورة اخرى يصدق معها حفظ عن صنوف الاوقات من الحر الشديد والبرد الشديد وغيرها من هذه
كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة وانما الوجود في شيء منها بالفعل المنعش
ذواتها عن ورود صورة كالبهيوة عليها ولا نك قد علمت ان كل مادة نسبتهما الى الصورة نسبة النقص الى التمام وان التركيب بين الصور
والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص في نقصا كخط فصيل في اطل وقوس دائرة اذا عظم حتى صارت نصف دائرة او دائرة ثالثة اذا
كان الحركة فلا يمكن ان يكون المادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فالباقوت ليس الا باقوت ولا فعل لم لا فعل
الباقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مهبة واحدة لكن اكل الكائنات وجودا وانما هي مهبة واحدة
وحدانية وبساطة ومع انه اسطها وجودا واشدها وحدانية يربط على وجوده الخاص بوجه يربط على العناصر الحادية والحيوانية ففقا
وهكذا الجبل بقاس الجبال في كل ما هو اشرف وجودا واشدها وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء وادنى
اذا واذا الاخرى العبيط الحقيقي المقدس عن المغل بمادة وقوة استعداده او امكان واقعي يجب ان يكون ذاته كل الاشياء
ووجوده مبدى الوجود كما بينا سبيله واضحا دليله بما لا مزيد عليه فليذكر من قول له **فصل** في بيان ان الوجود
الطبيعي متفاوت في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية منهبة لقبول الفضل الوجود على السديد فكان ههنا طبعه
واحدة شخصية موجهة نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مرتبة من ادنى المنازل الى ارفعها والحيوان دار الوجود واحدة والعلم
كله حيوان كبير واحد وابعاضه مصلة بعضها ببعض الاضال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة
كالبهيوة من الوجود ينبغي ان تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجود وان لا يكون بينها وبين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها
في الضعف خالية بحيث تصور امكان درجة او درجة ليتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة
الامكان الاشرف وقاعدة اخرى هي قاعدة الاسكان الاخرى اما الاولى فمورثة عن العلم الاول واما الثانية فنحن واضعها بعون
ويعجز ذكرها في موضع بل هي آشاء الله والقاعدة ان جاريان فيما تحت لكون الجسم الانواع وان لم تكونا جاريين بحيث حال كل شخص
شخص فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب لفرض كراتن المقادير فان لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل

شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك منع سببا وهي مرتبة قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة
 بوجود واحد بان يكون شخص واحد درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انقطاع وافتراق بينهما ومن هذا الغيبلة
 الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد وقوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من هذه
 الثلاثة مراتب متفاضلة في صنفها والكل ذات واحدة كما سئل في مباحث النفس اشياء الله فاذا انشأ هذا فقولنا اذا نظرت الى
 الاكوان العنصرية في تدريجها وتكاملها وترقيتها ادنى المنازل الى ان تبلغ الى محاوره الاله المعبود وجدت البرهان مطابقا للوجدان
 وذلك ان هوى العناصر وهي الغاية في الخفة والنقص بحيث لا يتصور ما هو اخص منها الا العدم المحض لان وجودها في ذاتها هو
 قوة الوجود وتجهت قول الصور الهيئات لا غير فاول ما قبلها الامتداد القابل للطول والعرض والعقود اذ لا قوام لها الا بالجمعية كالا
 استقلال بالجمعية الا الصورة اخرى نوعها وادنى نوعها الصورة هي الصورة النوعية العنصرية قبلها ابعدا الجمعية المطلقة فصلت
 العناصر الاربعة امانا في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقديره وتاخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود الى الوجود ولو كان المذهب
 الثاني حقا لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخر اذا ترتبت هذه السلسلة العنصرية من الاخر فالأخر على الاشرف فاما
 لا شرف ولكن الجبر بان الاخر المطلق بين هذه الاربعة ابعدا كما لا يخفى من صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة
 هي الصورة المجردة وهي افضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفناء عند محاوره غيره فتنقلب بعضها الى بعض عند المحاور
 اذا كان الخالف بجلنا الكيفيين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المفهوم والغلوب الجوهر الفاعل اما الصورة المجردة فليست
 بل هي بقاؤه زمانا طويلا وقصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانت جامعة لها مضمنة اياها على اقل
 وجه على فكها في الوجود وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الاربعة المتضادة حد من الوسط ثم يفاضل اصناف
 الصور المجردة واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقول الآثار الشريفة فانها منها ما هي ادنى واخر قريبة الرتبة الى
 رتبة العنصر الاول كالجسم والنور والنشادر وغير ذلك ومنها ما هي اعلى واشرف فترتبة الرتبة الى رتبة النبات كالحجر والخشب
 ومابين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار ومبدئية الافعال وهكذا يندرج
 الطبقة فيهم الادنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة الى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار والصورة المجردة وهي الصورة النباتية
 وتلك الآثار هي الأغذية والتمادي في الاطوار بالتمويل فلا يقبل النبات على حفظ المادة فقط كالجدار بل يجذب ما يوافقه من المواد
 بعضها اليه ويكوها صورة كصورته فيشكل بذلك شخصية ثم ضرب منه لا يتصور على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصا
 وعدا لان ذلك منع في هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهنة فبفرز من مادته بمقومة المولدة قطا يصلح لقبول صورة مثل صورة
 فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجدار وافتاده متفاضلة في تلك الحالات كما وكثيرة وكثيرة فيندرج فيها شيا فثابتا
 بعضها ثابت من غير بدول لا يحفظ نوعه بالتمويل فيكفي في حد ذاته من الماء والتراب على هبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو
 اقل الجادات وقرىب منها ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضها على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الآثار
 وحفظ النوع بوليد المثل بالبدن الذي يختلف به مثله فبمجرد حال زائدة فيه مكمل له مبررة اياه عن حال ما قبله ثم يفيض
 الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا لا يزال يندرج ويترقى فيفضل بعضها
 على بعض حتى يبلغ الى اقصى مراتب واقنه وبكاد ان يدخل في اقل الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز المستل الا انها بعد
 مختلطة القوى اعني قوتى ذكرها وانثاها غير متميزتين فهي تحفل بزيادة ولها شبلغ غاية افهها الذي يصل باق الحيوان ثم يزداد
 ويعبر في هذا الاقل الى ان يصير في اقل الحيوان فلا يحفل بزيادة وذلك انما ان قبلت زيادة كبيرة صارت حيوانا وخرجت عن قولنا
 في متميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة ويقبل من فضائل الحيوان امور لا يتم بها عن سائر النبات والاشجار كالتحمل الذي طالع في
 الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاخ عن الارض والسعي في الغذاء
 وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه انه اكرموا عتكم الخلة فانها خلقت من بقية
 طينة آدم فاذا نضج النبات وانقلع عن افقه وسعى الى غذائه ولم يتيقيد في موضعه الى ان يسير الى غذائه وكونت له الاثر
 يتناول بها حاجاته الى كماله فتجد ما وجبنا وهذه الآلات ثمرات اقل من اقل الحيوان من اول افقه وتفاضل فيه فترقى بعضها على

بعض كما كان في النبات فلا يزال يفضل فضيلة بعد فضيلة وكما لا فوق كما لا حتى يظهر فيه قوة الشعور بالذلة والاذى فيلزم بوضو
الى منافع وينال بوصول مضارة اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهدى الى مصالحه فيطلبها والى اضرارها فيهرب منها وما
كان من الحيوان في اول احوال النبات لا يتزوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات بحسبته ثم ينزاد فيها
قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث فيه قوة الغضب الذي يهضر بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها
فان كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقضا وان كانت ضعيفة جدا لم يعطه سلاحا البتة
بل يعطى انه الحرب فقط كسدة العدو والقعدة على الجمل التي تحجب من مخاوفه وتريث لك عبا من الحيوان الذي اعطى القرون
التي تجري مجرى الرياح والذي اعطى الزرع تجري مجرى النيل والنبات الذي اعطى الانبات الخاضع الى مجرى مجرى السكاكين
والخناجر والذي اعطى الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطير والامام لم يعط سلاحا للضعف عن استغاله او لضعفه شجاعته ونقص
قوة غضبه ولو انه اعطى لصا كالعنكبوت فقد اعطى له الحرب الجمل بمجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزال والحيوان والطير
او المراد غلة الارانب الثعالب اشباهها واذا انصفت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور والنبات هذه الحكمة مستمرة
فيها فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هداه الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنكتل في
ذلك في موضعه الخاص فعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما احدث منها الى الارواح وطلب النسل وحفظه وترتيبه الاشياء
عليه بالكن والعش والكناس كما شاهد فيما يلد ويبصر وتغذيه اما باللبن واما بقتل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتد الى شئ
ثم لا يزال هذه الاحوال تنزاد في الحيوان حتى يقرب من اقوال الانسان فيقبل الناديب يصير يقبل الادب ذافضيلة يمتنع بها من شئ
الحيوانات الاخر ثم تنزاد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضرب اشرف كالفرس المودب البارز المعلم والكلب المفهم
ثم يصير في هذه المرتبة الى مرتبة الانسان الذي ينفذ نفسه يشبه من غير تعليم وناديك الفردة وما اشبهها ويبلغ
من كل دكانها الى ان يكفى في الناديب ان يرى الانسان يعمل عمل مثله من غير ان يخرج الانسان الى تعبها وادبها وهذا
غاية اقوال الحيوان الذي انجازها وقبل زيادة بسيرة خرج بها عن افقه وصار في اقوال الانسان الذي يقبل العقل والتميز في المنطق
والآلات التي يستعملها والصورة ثلاثها فاذ ابلغ هذه المرتبة تحركت الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدث له في ملكها
ومواهب من الله عز وجل يفكر بها على الزرق والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب
في الاقوال الانسان في المصل باخر ذلك الاقوال الحيوان في مراتب الانسان الذي لا يكون في افاض المعورة من الشما والجنوب كاخر النمل
من بلاد الجرج وما جرج واخر النخج واشباههم من الامم التي لا يتغير عن الفردة الا بمشيئة بسيرة ثم ينزاد فيهم قوة التمييز والفهم
ان يصير الى حال من يكونون في اوساط الافاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة
التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجاهل من الحكاء واما عندنا فالى وائل اقوال الحيوان وينتهي فعل الطبيعة والاكون
المحسوسة هناك بيتك فعل النفس والاكون الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ
الى هذا الموضع ومن ههنا يقع الشروع في كتاب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان وافناء العقليات بالارادة
والسعي والاجتهاد حتى يصل الى اقوال الملائكة الاعلى والملائكة العلوية وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعند ههنا احد
الموجودات ويتصل اولها باخرها واخرها باولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الاول قوس النزول ونصفها الاخر قوس
الصعود لان الدائرة هي التي قبل في حداثتها انما خط واحد بيتك بالحركة من نقطة وينتهي بها الى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود
هي المناجدة المتصلة حدودها وفيها بعضها ببعض التي جعلت الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية
على وحدانية موجد ههنا وسببها وحكمتها وقدرته وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دار الوجود اذا كانت
وحدة فبانيها لا تكون الا واحدا والله من ورائهم محيط وانما اذا انصورت قدرته ما اومانا اليك وفهمنا اطلعت على الحجة
التي خلقت لها ونابت اليها وعرفت الاقوال التي يفضل بافئتك والذي يحركك وبفئتك في مرتبة بعد مرتبة ويصعد بك طبقات
عزيبون فحدث لك الاعتقاد الصادق والایمان الصحيح بنشأتك الباقية وشهدت ما غاب عن عينيك وبلغت الى ان تستد
الى العلوم الشريفة التي اكتسبتك الآن بعض مبادئها وما هو كالات في تحصيلها او تفهيم الفهم وتشييد الذهن وتغذية العقل

التكاسر

الغزير ونصل الى معرفة الخلايق وطبايعها ومنها الى العلوم الالهية وح شتعد لواهل الله عز وجل وعطاياه وبانك الفئض
الالهى والسكنة فسكر عن قلوب الطبيعة وحركاتها ونحو الاغراض النفسانية وتلخص طبقات الاكوان وتخطط بالمراتب التى ترتب فيها
شبهات فتبثا وتقلبك فى الساجدين من منازل الموجودات وعليت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها واذا وصلت
الطبيعة الى التى بعدها باعداد التى قبلها صارت موجهة لما قبلها على وجه آخر وعليت ان الانسان لا يتم له كما الابدان يحصل الجميع
ما قبله وانما اذا حصل كماله وبلغ غايته اهله اشرف نور الانوار الاعلى الالهى فيصيرها حكما الهيما ياتيه الالهامات فيما يصفى فيه من
الضرورات العقلية والاحكام العلوية والابواب مبدأ بانه الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنة فيصير واسطة بين الملائكة
والملا الاسفل ومن هذه الترتيبات والتحويلات التى تخص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الى افناء العلوم والمعارف
ربما ساق الانسان على منهاج قوم وقصد صحيح فيارى به الى غايته كماله وهي السعادة الشانه لكن ربما اعوج بعض المصنف المستقيم
والسنة القويم وذلك لانه لا يكثر بطول شرحها فكما ان الطبيعة للجسام على وجه التغيير بما شوق الى ما ليس بمقام الجسم الطبيعى
لعل تحدث وافات نظر عليه بمنزلة من يشاق الى كل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسد كل ايضا
النفس الناطقة ربما اشافت الى علم وتميز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته بل يحركه ويسوقه الى الاشياء التى يغوفه وتقصير عن كماله
فتم يحتاج الى معالجة نفسانية يرشد بها الطبيب وحائى من نبي هادى اوشىخ مرشدا واستاد معلم كما احتاج في الحالة الاولى الى
طبيب طبيعي لذلك يكثر حاجات الناس الى الانبياء عليهم السلام والمعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبائع الفاضلة التى يستفيد
بذاتها من غير توفيق الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في ارضه الطوال والمدد البعيدة فاذا وقع احد منها كان محض وجوده مؤثرا
في الله عز وجل لا ياتى اسفله وتعلم ان اذ به وترقيات كسبه فكان رتب نفسه في فئله طبيعية تكاد تضيى ولو لم تمسكه
بها نار الشارب والفكر والرباضه وكان نور الله في ظلمات الارض وابنه عظمته من آياته كما قال نعم قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
ونحن نضد اثباته بالبرهان فيما بعد انشاء الله وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن
اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبة بمرتبة بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس
كما اتصال الاجسام بان ينصل نهاياتها وينتلا في سطوحها والعالمة كل حيوان واحد بل كفس واحدة وقواه الفعالة كالقول والفعل
وغیرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق بقدر الكثرة لا كما رآه نوع انما الات النفس متباينة الوجود متفاضلة
الذوات ولا كما رآه قوم آخرون من انها واحدة الذات ككثرة المواضع والآثار وسيتأخضون ذلك في علم النفس ويجيب ان يعلم انه ما من
جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان المادة مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الصورة محضة لا قوة لها وكما ان النفس فيه وان
الانسان اخر موجود ختم عالم الطبيعة كالمزجج في حقائق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي اضاف الجمعية حقائق العالم
حقائق الحق من اسمائه وصفاته التى بها صحت خلافه الكبرى في العالم الكبير بعد خلافة الضعفى في عالم الطبيعة وهذه المنزلة الرفيعة
اعن جمعية الحقائق خضعت له الملكة بالحيوى بامر الله تعالى واذ اسجد له الملائكة الكبرياء الاخصر فما ظنك بالملائكة الاسفل الا نزل
ولو لا ذلك ما قال وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا ولو لا ذلك ما قال ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم وما قال
شاء على ذاته في خلقه اياه فتبارك الله احسن الخالقين

Author Mullā
Title Hikmah
al-muse
FORM 214

C6

19.9.60

11.11.60

28/1/61

10 Dec 61
17/2/62

